سيجموند فرويد

الحب والحرب والحضارة والموت

دراسة وترجمة

دكتور عبد المنعم الحفني

دار الرشاد

اهداءات ٢٠٠٣

أسرة المرحوم الأستاذ/محمد سعيد البسيوني

الإسكندرية

سيجموند فرويد

الحب والحرب والحضارة والموت

دراسة وترجمة

الدكتور عبد المنعم الحفني

الطبعة الأولى

١٤١٢هـ ١٩٩٢م



مقدمة

هذا كتاب من أعمال فرويد المتأخرة يطرح فيه آراء في الحرب والموت والحضارة، فهو من كتب الفلسفة أقرب، وهو تطبيق للتحليل النفسي في مجالات غير مجال الأفراد، يحاول به فرويد أن يسبر أغوار الحرب ويحللها، ويتعرف إلى ظاهرة الموت ويعلم من أمور الحضارة، ويرد ذلك جميعه إلى أصول فطرية في الإنسان وناموس في الطبيعة ومبادئ في الوجود لا يحيد عنها ولا تحيد، فإن استطاع الإنسان تحويرها أو تهذيبها فإنما ذلك ضمن إطارها كقوانين، وإن نجح في التعديل فليس ذلك إلا لأنه خاصة من خواصها.

ويحاول فرويد أن يطرح أسئلة من صميم الفلسفة : ما الغاية من الحياة؟ ولماذا نعيش؟ وما هي السعادة؟ وكيف نحصل عليه؟ وما هو الاجتماع وكيف كان وإلى أين يسير؟ وكلها تطبيقات في التحليل النفسي تسير على نفس المنهج وتجيب على كل ما يثيره من أسئلة إجابات قاطعة حاسمة.

ويندرج هذا الكتاب ضمن مجموعة كتب فرويد الفلسفية : «الطوطم والمحرم» و«مستقبل وهم» و«ما فوق مبدأ اللذة» و«موسى والتوحيد»، وهو بهذه الصفة على قدر كبير من الأهمية، لأن فرويد به وبغيره يستكمل رؤياه بحيث تستحيل إلى أيديولوجية متكاملة تتجاوز التقنيات السيكولوجية إلى آفاق أرحب تصنع منها في زعمه نظرة عالمية Weltanschuung وطريقة في التعايش مع الوجود والناس بشكل أفضل يحقق السعادة للإنسان.

ولسوف نرى الفرويدية تعالج أطروحات عالجتها الماركسية، والفرويدية كما نعرف جاءت بعد الماركسية، ومن غير المعقول أن لا يحيط فرويد بها بوصفها إيديولوجية العالم المعاصر، لكن فرويد يزعم أنه لم يطلع عليها الاطلاع الكافي، لكن ما يطرحه من أسئلة وما يبديه من إجابات يجعل من الفرويدية صنو الماركسية تشبهها فى الكثير أو تكاملها، حتى أن بعض المفكرين قد أثارتهم ظاهرة التشابه أو التكامل فحاولوا التوفيق بينهما وخرجوا على العالم بفلسفات توفيقية، نحصى من هؤلاء فلهلم رايخ وإيريك فروم وهيربرت ماركوس.

ويلفت نظرى فى تاريخ الإيديولوجيتين مسائل تلحان فى طرحهما، فالفلسفتان من الفلسفات المادية ومن إبداع العقلية اليهودية، والتشابه بينهما حقيقى ويتعدى التشابه فى الأفكار إلى تشابه فى المصطلحات، وكلاهما اتجه اتجاهاً «دوجماطيقيا» جزميا، و«شموليا» نرجسيا، و«استلابيا» عدوانيا، بمعنى أنهما لا تطيقان أن يخرج أتباعهما على نصوصهما، وحدث أن اتهم ماركس ولينين وستالين وتروتسكى الكثيرين بالمروق وحكموا عليهم بالفصل من الدولية العمالية وهى تجمع الاشتراكيين أو الشيوعيين فى العالم، واتهم فرويد عدداً من حوارييه بالخروج عليه، وكان اتهامه يرقى إلى مستوى التكفير وأخرج الكثير منهم من دولية التحليل النفسى، وهى تجمع المحللين النفسيين فى العالم.

ويلفت النظر أن القائمين على حركة التحليل كلهم من اليهود، ولا يسعنى إلا أن أتساءل لماذا؟ ولا أعرف الجواب. كل ما أعلمه أن العقلية اليهودية تتباهى بأن التحليل النفسى من إبداعها، ولكنى لا أعثر على تباه مماثل إزاء الماركسية، وإن كنت ألحظ أيضاً أن المنظرين لها بالأمس واليوم معظمهم من اليهود، حتى فلاسفتها الحاليون فى الاتحاد السوفييتى والمجر ورومانيا وبولندا وتشيكوسلوفاكيا، وأثارت هذه الظاهرة نفسها ستالين فقد وجد أن من أعضاء المكتب السياسى الاثنى عشر تسعة أعضاء يهوداً. ظاهرة ملفتة للنظر لكنى لا أعرف لها جواباً !

ولسوف نرى فرويد يقيم فلسفته فى الحياة على مقولتين أو دعامتين، ويجعل على عرش العالم إلهين، يسمى أحدهما إيروس، وهو إله الطاقة التى تنفخ فيه الحياة وتحفظها عليه وتجمع بين الناس وتربط بينهم برباط الحب فتتكون الأسر فالمجتمعات الكبيرة فالإنسانية بعامتها. والآخر أنانكيه، إله الضرورة التى تشد الناس إلى العمل، فيكون الاجتماع والتعاون والبناء والإنتاج والامتلاك.

ولسوف نلحظ أن أنانكيه هذا هو إله ماركس، أو الضرورة أو الدوافع الاقتصادية التى قال بها والتى تفعل فعلها فى الإنتاج الفكرى والفنى والخلقى للإنسان.

وقد يصوغ فرويد نظريته بطريقة أخرى فيطلق على إيروس مبدأ اللذة، وعلى أنانكيه مبدأ الواقع، ويقول إنهما مبدءان يحكمان الإنسان من قديم

الزمان، وسوف يحكمانه إلى ما شاء الله. ويتحكم مبدأ اللذة فى تصرفات الطفل بالإقبال على كل ما يمنح اللذة والإدبار عما يكون مردوده الألم، وبطريقة أخرى ينشد الإنسان الذى لم تصقله التجارب ولم يتعلم حكمة الوجود، ينشد فى تصرفاته الإشباع المباشر من غير أن يشغل نفسه بظروف الزمان والمكان. لكن العالم من حوله لا يتيح له هذا الإشباع المباشر المطلق، فيضطر أن يتعلم أن يؤجل هذا الإشباع حتى تواتى الظروف، ويتعلم أن يخضع للواقع أو لمبدأ الواقع، ويتعامل مع العالم بإمكاناته المتاحة.

ويقر فرويد للماركسية بقوة التأثير، لكنه لا يسلم معها بغلبة الدوافع الاقتصادية فى تحريك الإنسان والتاريخ، ويحتج على ذلك بأنه حتى فى الظروف الاقتصادية الواحدة لا تسلك الجماعات الإنسانية المختلفة سلوكا واحداً. وإذن فالغلبة لا يمكن أن تعقد إلا للعوامل النفسية، تلك العوامل التى تحدد مسار الظروف الاقتصادية والسلوك الإنسانى، لأن الإنسان حتى وهو يتصرف بضغط من الظروف الاقتصادية إنما يمتثل لنزعاته الغريزية فيحافظ على حياته ويميل إلى العدوان ويريد الحب وينشد اللذة ويتحاشى الألم، ويحقق لنفسه كل ذلك وأكثر منه ضمن إطار عام يسميه فرويد التطور الثقافى حيناً والحضارة أحياناً.

وللتطور منطقه وحتميته، وهو يحمل الإنسان على الانحراف بغرائزه عن أهدافها الأصلية، وبوجهها وجهات لاشك أن الظروف الاقتصادية تدفع إليها، لكنها على أى الأحوال وجهات تتفاوت بتفاوت التكوين العام للأفراد والشعوب، وبتفاوت تأثيرات الثقافة والظروف المادية عليهم جميعاً.

ولسوف نجد أن فرويد فى طرحه لهذه القضايا وغيرها لا يطرحها كفروض علمية، ولا يكون منها فى مواقف العلماء، لكنه يطرحها كتأملات. وهو أقرب فى منهجه إلى أصحاب الرؤى، بل هو يتنبأ بنبوءات ويتنبأ ماركس بنبوءات، ويلفت نظرنا التشابه مرة أخرى، ونتذكر فوراً أنهما يهوديان، وأن خلفيتهما الثقافية أو تراثهما واحد وهو التوراة، وكأنما «رأس المال» و«تفسير الأحلام» سفران آخران ينضافان إلى أسفار التوراة التسعة والثلاثين، وكارل ماركس وفرويد متنبئان يندرجان ضمن قائمة متنبئى بنى إسرائيل الأربعة والعشرين، وحينئذ قد يكون هناك جواب على السؤال الذى طرحناه فى أول الكلام : لماذا هذا التجمع اليهودى حول الماركسية واليهودية؟ ألا يفسر هذا التراث ذلك التجمع، وأن الماركسية واليهودية نسختان عصريتان للتوراة؟ وألا يكون هذا التراث هو الأرض المشتركة التى عليها يجتمع كل اليهود؟ لكن ماذا يشدهم فيه؟ أنه تراثهم وماضيهم وإسهامهم الحضارى، وأنه مادى يبشر بالمادية، ولا أعتقد أن قارئ التوراة أو التالمود يمكن أن يخرج بانطباع آخر سوى أنهما كتابان فى المادية. وتخلو التوراة والتالمود تماماً من أى حديث عن الروح أو الحياة الأخرى أو الحساب، ويقصران فلسفتهما على التعامل مع الواقع وتنظيمه، لكن ماديتهما مادية نفسية وتاريخية واقتصادية ممتزجة مع بعضها امتزاج العناصر فى نسيج الخلية، لكن ماركس ينفرد بالمادية التاريخية الاقتصادية ويبرزها، ويختص فرويد نفسه بالمادية النفسية، ومن ثم يبشران اليهود ويقدمان نسخاً عصرية للمادية اليهودية، الرؤية الحضارية لليهود وأسلوبهم فى الحياة (بلغة فروم وأدلر)، وربما يكون هذا التفسير هو

إجابتى على ما سبق أن أبديت من تساؤل وما لفت نظرى، لكنك قد تسألنى لماذا هذا الجواب؟ فأقول إن ماركس قد نبهنى إليه في مقاله «المسألة اليهودية» الذى طرح فيه تصوره لاضطهاد اليهود، ولم تكن مسألة اضطهاد اليهود تطرح نفسها بشكل حاد حتى ينبرى ماركس للتصدى لها ومناقشتها وتقديم الحلول، لكنه كان يحسها بشكل حاد، وفارق بين أن توجد المشكلة بشكل موضوعى يفرضها اجتماعياً، وبين الوعى بها كمشكلة ذاتية وعياً له أسبابه السيكولوجية، وما كان من الممكن أن يكتب ماركس نحواً من مائتى صفحة ويستشهد بنحو خمسين مرجعا لو لم تكن المسألة اليهودية تلح عليه وتشغل من وقته وفكره الشئ الكثير، بمعنى آخر أنها مسألة قومية تخصه كيهودى، وهو يريد أن لا يجعلها قومية ومن ثم يخلعها من خاصيتها القومية، وطالما أنها مسألة من مسائل الاقتصاد وتعنى أن اليهودية هى الملكية، فإن إلغاء الملكية يفرغ اليهودية من مضمونها ويلغيها كمشكلة، ولكنه فى مقابل حلها بتجريد اليهود من ملكياتهم يجرد المجتمع كله من الملكية، فالملكية سبب انحراف اليهودى، وليس فقط اليهودى ولكنها سبب انحراف كل الناس. لكن نبوءة ماركس تخيب كما خابت نبوءات أخرى، فلقد جرد المجتمع السوفييتى اليهودى وغيره من الملكية لكن المسألة اليهودية ما تزال. وإذن فكما يقول فرويد إن العوامل النفسية هى التى لها الغلبة، وفرويد يبحث عنها فى التراث، وإذا نحن أردنا أن نفهم اليهودى فلنحاول أن نقرأ تراثه، فمفتاح اليهودية كله فى التراث، وفرويد يكشف يهوديته لأنه هنا لا يتناول تراث الإنسانية كلها، وهيهات له أن يفعل، لكنه يقرأ التراث اليهودى ويجعله تراثاً لكل الإنسانية،

وكأنه يجعل أصل الحضارة التراث اليهودى، أو يجعل لها أصلاً يهوديا. ويقدم عالم الأنثروبولوجيا مالينوفسكى تفسيراً لأصل الحضارة باعتبارها حصيلة الشعور بالذنب نتيجة عدوان الأبناء على الأب الأول، ويقبله فرويد لكنه يجعل أصل الحضارة الأوروبية الشعور بالذنب نتيجة قتل الأب ويجعله هنا النبى موسى، ثم يحكم الأبناء بعد موسى لكنهم يقتلون أخاهم، ويقصد به هنا المسيح، ويتأكد الشعور بالذنب مرة أخرى كأصل لهذه الحضارة، وهذا هو السبب الذى يجعل فرويد ومن يحذون حذوه يذهبون إلى القول بأن الحضارة والثقافة والأخلاق الأوروبية يهودية مسيحية الأصل.

يلفت نظرنا ذلك، وليس فرويد مُنزّلا أو مُنزّهاً، وإنى لأعجب بمنهجه كل الإعجاب، وهو يفترض الفروض وينبذ بعضها ويتبنى بعضها ويسايرها حتى النهاية، برؤية واضحة وهدف محدد، يسهب فى التعبير ويستدرك ويستطرد ويلف ويدور وينتهى إلى النهاية التى يريد بأستاذية لاشك فيها، أحب لو أتعلم منها، وياليت يكون من مفكرينا من يقفو على أثره ويخدم قضايانا القومية والثقافية بمثل ما يخدم فرويد قضايا قومه. وليست هذه المقدمة نقدا وليس فيها ما يشبه النقد، ولكنها ملحوظات كتبتها كهوامش لعل فيها بعض الفائدة.

عبدالمنعم الحفنى

- ١ -

الحرب

سيكولوجية الحرب. موقف العلماء والفرد والدولة من الحرب. النظرة إلى الموت. الحرب تحرر من الأوهام. موقف الفرد والدولة من الأخلاق. الخير الذى مصدره حب الناس والخير الذى مصدره النفاق الاجتماعى. غرائز الأنانية وتحولها إلى غرائز اجتماعية. توهم أن الأخيار أكثر من الأشرار. التكيف الثقافى وهزة الحرب.

* * *

نحن ننجرف إلى دوامة الحرب، وما يبلغنا من معلومات يأتينا من طرف واحد، وليس بوسعنا، ونحن نعيش على شفا الحرب، أن نتبين حقيقة التغيرات الضخمة التى جرت وتجرى، وما من بصيص يدل على المستقبل الوافد، ونحن عاجزون عن إدراك مغزى ما نزخر به من أحاسيس، ولا ندرى قيمة ما يصدر عنا من أحكام، ونحن مدفوعون إلى الاعتقاد بأن الحرب كانت أبداً أعتى الأحداث وأوسعها تدميراً لكل ما له قيمة إنسانية. ولم يحدث أن ضلل شئ أذكى العقول، ولا سفه شئ أسمى ما عرفه الإنسان بقدر ما تفعل الحرب. وحتى العلم يفقد حياده، ويتوسل به علماؤه لاختراع أسلحة تلحق الهزيمة بالأعداء، واندفع علماء الأنثروبولوجيا إلى إعلان انحطاط أصول الخصوم،

وادعى علماء النفس أن العدو مصاب فى عقله قد اعتلت منه الروح. ونحن يقيناً نبالغ فى تقدير كل هذه الشرور المتبدية، ولا يحق لنا أن نقارنها بشرور العصور التى سبقتنا لأننا لم نكن في تلك العصور، ولم نجربها ونعانى منها.

ولأننا لسنا أنفسنا ضمن القوات المتحاربة، ولسنا تروساً ضمن آلة الحرب الضخمة فإننا أقدر على إدراك التغرير الذى حاق بنا، والتضليل الذى أحاطونا به، ونحن ندرك أنهم يحجرون علينا وعلى نشاطاتنا زمن الحرب، ولا أظن إلا أننا لذلك نرحب بأى جهد، مهما كان ضئيلا، يتيح الفرصة لما قد أصاب قدراتنا من عى. وإنى لأميز عاملين من أبرز العوامل وأشدها إفصاحاً عن الأزمة التى تعتور المشاركين فى الحرب بشكل مباشر، وأحسب أن إنكارهما شئ صعب، ولا أجد من السهل مناقشتهما هنا. العامل الأول هو التحرر الذى تستحدثه الحرب من الأوهام، والثانى موقفنا الذى قد تغير من الموت، والذى فرضته علينا هذه الحرب، شأنها كشأن أى حرب أخرى.

وعندما أتحدث عن التحرر الذى تستحدثه الحرب من الأوهام، أدرك أن كل إنسان يعرف فوراً ما أعنيه، فلا لزوم أن نكون عاطفيين، وقد يكون الواحد منا على وعى بضرورة الحرب، ضرورتها البيولوجية والسيكولوجية فى اقتصاديات الحياة البشرية، ومع ذلك يظل يلعن الحرب، سواء فيما تستخدمه من وسائل أو تتذرع به من أهداف، ويتمنى بإخلاص أن تنتهى كل الحروب. والواقع أننا أقنعنا أنفسنا أن الحروب لا يمكن أن تتوقف طالما أن الشعوب تعيش فى ظروف متباينة أشد التباين، وطالما أن حياة الأفراد لها وزنها

المختلف فى كل أمة، وطالما أن الأخطار التى تباعد بين الأمم ليست إلا انعكاساً للطبائع المتمكنة فى العقول. ونحن نميل إلى الاعتقاد بأن الحروب كانت دائماً بين شعوب بدائية وأخرى متحضرة، وأنها تندلع أبداً بين عصبيات متخلفة، وأنها قامت بين جنسيات دالت حضاراتها، وأنها ستستمر شغل البشرية الشاغل لوقت طويل. لكنى مع ذلك متفائل، فلقد كنا نتوقع من الدول الكبرى من الشعوب البيضاء[1]، التى آلت إليها زعامة الأجناس البشرية، والمعروفة باهتماماتها العالمية، والتى بفضل قواها الإبداعية يرجع تقدمنا التقنى نحو السيطرة على الطبيعة، ويعود ما أحرزناه من مكاسب علمية وإنجازات فنية. ومن شعوب كهذه كنا نتوقع أن يكون النجاح نصيبها فى اكتشاف طريقة أخرى لتسوية الصراعات على المصالح وفض سوء التفاهم. ونحن نعلم أن للفرد فى هذه الشعوب مستويات عليا من العرف الجارى لابد

---

(١) فرويد يعتقد أن الجنس الأبيض هو صاحب الحضارة المعاصرة، وأنها حضارة أوروبية الطابع، يهودية مسيحية الأصول، رأسمالية النظام. وهو يرى أن اليهودية خاصية اليهود، لكنها أفرزت المسيحية تخاطب بها الأمم، وأن الرأسمالية هى النظام الاقتصادى لليهودية، ومن ثم فاللواء معقود لليهودية على العالم طالما أن الحضارة السائدة هى هذه الحضارة الأوروبية التى سماتها هى تلك السمات السابقة. وإذا كان فرويد يتوجه بخطابه إلى الشعوب البيضاء الأوروبية، فإنما يخص منها اليهود، وسنراه فيما بعد يناقش العداء الذى تظهره المجتمعات الأوروبية لليهود بها، ويرجع ذلك إلى أن اليهود أقلية متميزة، والشعوب تتوجه فى بعض الأحيان بعدائها وجهة خاطئة، وبدلا من مهاجمة أعدائها الحقيقيين تتوجه بعدائها للأقلية المتميزة بفعل تضليل الدعاية، ومن ثم يحاول فرويد أن يقيم من الشعوب الأوروبية واليهود جبهة واحدة. (الحفنى)

أن يجرى سلوكه فى إطارها إذا رغب أن يكون نصيبه منها ما تقدمه هذه المجتمعات من امتيازات لصاحب السلوك الحميد. وكثيراً ما يكون العرف الاجتماعى زاجراً، يطالب الفرد بالكثير من ضبط النفس والتعفف عن الإشباع الغريزى، ويحظر عليه بشكل خاص أن يفيد مما تتيحه ممارسة الكذب والاحتيال من فرص هائلة تعرض له خلال عمليات التنافس التى تجرى بينه وبين غيره من الأفراد. وتعد الدولة المتحضرة هذه المعايير المقبولة الأساس الذى يقوم عليه وجودها، وتفرض العقوبات الصارمة على كل من تسول له نفسه العبث بها، وكثيراً ما ترفض حتى مجرد مناقشتها، ولذلك كان الأولى أن تكون الدولة هى البادئة باحترام هذه المعايير، ولا يعقل أن تتجه إلى الاعتداء على ما أقرت أنه أساس وجودها. ولكن الحرب اندلعت، وباندلاعها تبددت الأوهام. وكانت حرباً ضروساً تسفك وتدمر أكثر من أية حرب أخرى من الحروب الخوالى، بسبب التطور الهائل الذى استحدث فى أسلحة الهجوم والدفاع، ولكنها كانت كغيرها من الحروب، مريرة وعنيفة وحقودة وعنيدة، قوضت كل المواثيق المعروفة باسم القانون الدولى، التى التزمت بمراعاتها كل الدول فى زمن السلم، وتجاهلت ما للجرحى والخدمات الطبية من حقوق، ولم تميز بين عسكريين ومدنيين، ولم تراع حقوق الملكية، وداست فى سورة عمياء على كل ما صادفها كما لو أن الإنسانية بعدها لن تقوم لها قائمة ولن يكون بين البشر صفاء، وهتكت كل الأواصر ومزقت كل الروابط بين الشعوب المتناحرة، وتهدد بأن تخلف وراءها ميراثاً من الحقد والمرارة يجعل من المستحيل لزمن طويل تجديد هذه الروابط وبعثها.

والأمم يمثلها إلى حد ما الدول التى تصنعها، والدول تمثلها الحكومات التى تقوم عليها، وإن الفرد فى أى من هذه الأمم ليجد فى هذه الحرب فرصة عظيمة ليقتنع بما قد يطرأ على ذهنه أحياناً أيام السلم : أن الدولة تحظر عليه أن يرتكب إثماً، لا لأنها تريد أن تمحى هذه الآثام، بل لأنها تريد أن تحتكر ارتكابها لنفسها، كاحتكارها لتجارة الملح والدخان. وتسمح الدول المتحاربة لنفسها بارتكاب كافة الأعمال العدوانية وكل الآثام التى لو ارتكبها الأفراد لجللهم العار. وهى تنصب كل الأحابيل المعروفة ضد العدو، وتمارس الكذب المتعمد والغش بشكل يفوق كل ما عرف فى الحروب السابقة، وتطالب رعاياها بأقصى درجات الطاعة، وأكبر التضحيات، وتعاملهم فى نفس الوقت كما لو كانوا أطفالا تضرب حولهم سياجا متيناً من السرية والرقابة على الأخبار، وتحظر عليهم التعبير عن رأيهم، ويجردهم هذا الاضطهاد الفكرى من كل الدفاعات ضد تقلب الأحداث والإشاعات المغرضة التى تكون فى غير صالحهم.

وتحل هذه الدول نفسها من كافة التعهدات وكل المواثيق التى ارتبطت بها مع غيرها من الدول، ولا تخجل من الاعتراف بأنها تسعى لامتلاك القوة وتشتهيها بِنَهَم، ومع ذلك فهى تطالب الفرد باسم الوطنية، أن يقرها على ما تسعى إليه وما تشتهيه، وترفض أن يجابه طلبها بالرفض، وتأبى أن يطالبها بالامتناع عن إلحاق الضرر بالغير، وتتذرع بأن هذا الامتناع لن يكون فى صالحها، مع أن الفرد لوساير العرف الأخلاقى بشكل عام، وامتنع عن كل تصرف غير متحضر من شأنه أن يلحق الأذى بالآخرين، لحاقه من ذلك هو

أيضاً ضرر لن يكون أقل فى أثره من الضرر الذى يلحقها. ورغم ذلك يندر أن تكافئه الدولة عما تقتضيه من تضحيات، ومن ثم فلن يدهشنا أن تكون نتيجة هذه النظرة تراخ فى العلاقات الدولية، وأن يتأثر الأفراد بما يلمسونه فى سياسة دولهم، وأن يكون هذا التأثير ضاراً بأخلاقهم، لأن الضمير الإنسانى ليس هو ذلك القاضى المتشدد الذى ينحو علماء الأخلاق إلى تصويره، وإنما هو فى أصله ليس أكثر من خوف الأفراد من المجتمع، ولو لم يكن المجتمع يحاسب أفراده لما زجروا أنفسهم وقهروا شهواتهم، ولارتكبوا من الأعمال أعنفها ومارسوا الخداع والغش، وتصرفوا بهمجية لا تناسب حضارتهم، ولأتوا بكل ما نصفه الآن بأنه مستحيل.

الحرب إذن تحررنا من أوهام السلم، وقد يعترض معترض على وصفنا لمعتقدات السلم بأنها أوهام، وقولنا إن الحرب تحطم الأوهام، فما نصفه بأنه أوهام، إنما هو معتقدات أقبلنا عليها لأننا كنا بها أقدر على الإقبال على ما يرضى نزعاتنا ويشبع رغباتنا، ولأننا بالاعتقاد فيها نتجنب الأزمات العاطفية، ولكننا بالعمل بمقتضاها نصطدم مع ذلك بجوانب من الواقع من آن لآخر. وإذن فمعتقدات السلم ضرورية، ولا مبرر للشكوى من أنها تبدو زمن الحرب كأوهام.

وعلى أى حال، فنحن عندما نشكو منها كأوهام، وعندما تصيبنا بخيبة الأمل، فإنما نفعل ذلك ونحن نعلم أن خلف شكوانا سببين أو عاملين، كلاهما مزق المعتقدات وحررنا من أوهامها، الأول هذا الإملاق الشديد الذى تعانى منه العلاقات الخلقية الخارجية بين الدول، مع أن هذه الدول، داخلياً، تقف حارسة

على العرف الأخلاقى. والعامل الثانى ما يتبدى فى سلوك الأفراد زمن الحرب من وحشية لا نصدق أنها تصدر عن أناس المفروض أنهم شركاء فى صنع أسمى ما بلغته الحضارة الإنسانية من أشكال.

وسأتناول هنا هذا العامل الثانى، وأحاول أن أصوغ بأكبر قدر من الإيجاز وجهة النظر التى تعترض عليه. ولنسأل أنفسنا عن الكيفية التى يبلغ بها الفرد المستويات الخلقية التى يتوصل إلى بلوغها والتى يكون عليها. وقد يتبادر إلينا للوهلة الأولى أن الإنسان منذ ميلاده ينحو بطبعه نحو الخير، وأنه يصدر فى أفعاله عن نبالة أصيلة، وهو رأى لن نناقشه، ونرجح عليه القول بأن الإنسان يجرى عليه التطور، وأن التطور محاولة لاجتثاث كل ميل نحو الشر، ودفعه نحو طلب الخير بتأثير التربية، وبفعل الوسط الاجتماعى المتحضر. ويدعم وجهة النظر الأخيرة التى تقول بالتطور من الشر إلى الخير، أن الإنسان، رغم كل ما يتناوله من تهذيب وما يؤخذ به من تربية، ميال للشر، تظهر عليه دلائله وكلها تشير إلى سيطرته عليه وإحاطته به.

ومع ذلك فهذا القول الأخير الذى طرحناه هو نفسه ما نختلف معه، فهو فى جانب منه على صواب، لكنه من ناحية أخرى يفترض ما نعترض عليه، فالواقع أنه لا صحة لما يقال له اجتثاث الميول الشريرة، وتظهر الدراسات النفسية، أو بالأصح الدراسات التحليلية النفسية أن الطبيعة البشرية فى أخص خصائصها تتكون من غرائز أولية يمتلكها كل الناس، عملها إشباع حاجات أولية معينة. وهذه الغرائز فى ذاتها لا هى بالخيرة ولا بالشريرة، تمر بمرحلة طويلة من التطور قبل أن تبدأ عملها بشكل إيجابى لدى البالغ، ولكنها

أحياناً تتوقف عن العمل، وتتوجه بنشاطها أحياناً نحو أهداف أخرى، وقد تنصرف إلى مناطق أخرى غير المناطق المنوطة بها، وقد تتداخل أحياناً، وقد تغير موضوعاتها، وقد ترتد على صاحبها بشكل أو بآخر، وقد تعارض بعضها البعض وتتخذ فى ذلك أشكالاً تخدعنا عن طبيعتها، كأن تغير محتواها فتتحول من الذاتية إلى الغيرية، أو تقلب فيها القسوة إلى رحمة، وهو أمر سهل طالما أن الكثير من الغرائز يعمل منذ البداية فى ازدواج يضم النقيضين، وهى ظاهرة يلمسها كل ذى عينين رغم أن عامة الناس قد يدهش لها، لكننا نسميها ازدواجية الشعور ambivalence of feeling [١]. ولعل أوضح ما يمكن أن نضرب به المثل لهذه الازدواجية هو شعور الحب الشديد والكراهية المسرفة الذى يكون لدى الشخص الواحد والذى يظهر التحليل النفسى أنه رغم تناقض الحب والكراهية فيه، إلا أن هذا الحب وتلك الكراهية كثيراً ما يتوجهان فى نفس الوقت نحو موضوع واحد بعينه.

ولا تتبلور شخصية الفرد بالدرجة التى يمكن أن نصفها فيها بالخير أو بالشر إلا بعد أن تكون هذه التقلبات التى تتعرض لها الغرائز قد تمت. ومع ذلك يندر أن يكون الإنسان خيراً تماماً أو شريراً على وجه الإطلاق، ولكنه يكون عادة خيراً فى ناحية وشريراً فى أخرى، أو خيراً فى مواقف وشريراً

---

(١) ازدواجية الشعور أو تناقضه : الشعور القوى بالحب والكراهية معاً لنفس الموضوع. والاصطلاح استخدمه بلولر أولا (١٩١١) يصف به التذبذب العاطفي والتأرجح من الحب إلى الكراهية لنفس الموضوع، وما يزال بعض المحللين يصفون الشخص الذى لم يستقر عاطفياً بأنه مزدوج الشعور أو متذبذب عاطفياً. (الحفنى).

فى غيرها. ومن المفيد أن نعلم أن وجود بعض دوافع الشر القوية فى الطفولة قد يكون هو الشرط اللازم لاتجاه بعض الأفراد نحو الخير عند البلوغ. وقد يتحول بعض الأطفال المعروفين بالأنانية المسرفة إلى أناس من أكثر أفراد المجتمع بذلا وتضحية بأنفسهم. ونعلم أن معظم من نعرف من أصحاب النزعات العاطفية وأصدقاء الإنسانية ومناصرى العطف على الحيوانات قد كانوا فى طفولتهم من أكثر الناس اتجاهاً نحو السادية[١]، يسومون الحيوانات العذاب ويلحقون الأذى بالغير.

وهذا التغيير الذى تتعرض له الغرائز يؤدى إليه عاملان يتعاونان على صرفها عن الاتجاه إلى الشر، أحدهما داخلى والآخر خارجى، ويؤثر العامل الداخلى على الغرائز الشريرة أو غرائز الأنانية، ويصرفها عن أنانيتها، وهذا هو عامل الرغبة الجنسية أو الحاجة التى يتفجر بها الإنسان إلى الحب

---

(١) السادية : إنزال الألم بالآخرين أو إذلالهم، شعوريا أو لاشعوريا، بقصد تحصيل الإشباع أو اللذة، وعكسها الماسوكية وهى استعذاب الألم الذى ينزله الآخرون بالمتصف بها. وكلاهما تتميز بهما مراحل النمو المختلفة وخاصة عند الطفولة فيما يسمى السادية الفمية والسادية الشرجية والسادية القضيبية، لكن الدوافع السادية قد تتسامى أو تتعدل أو تحدث ردود فعل معاكسة، وكلها تسهم فى تكوين شخصية صاحبها. وكان فرويد يعتقد أن الماسوكية أو الماسوشية تكمل السادية بمعنى أنها سادية استهدفت ذات الفرد. وعندما تكون السادية انحرافاً فإن السادى يسعى إلى العثور على شريك ماسوكى يتقبل ساديته، وعندئذ يشبع كلاهما نزعات الآخر، ومع ذلك فبعض الساديين يتجهون إلى موضوعات لا تتقبل ساديتهم وتقاومها، ومن ثم تكون لذة السادى أكبر، والسادى من النوع الأخير قد يتحول إلى سفاح أو هاتك أعراض. (الحفنى)

بأوسع معانيه. وتعمل مكونات الحب أو المكونات الشبقية الداخلة فى غرائز الأنانية على توجيهها وجهة اجتماعية وجعلها غرائز اجتماعية. ونحن نتعلم قيمة الحب وقيمة أن نكون محط حب الآخرين، ونتعلم أن حب الآخرين لنا ميزة نضحى فى سبيلها بأية مزايا أخرى تتعارض معها. هذا عن العامل الداخلى. أما العامل الخارجى فهو فعل التنشئة فينا، ودفعها لنا لاحترام ما تطالبنا به بيئاتنا الثقافية، وتأييدها لهذه المطالب، ثم تأتى الحضارة من بعد لتطور أثر التنشئة وتُنمّيه، والحضارة، لو علمنا، لم تقم لها قائمة إلا عندما تخلينا عن رغباتنا فى الإشباع الغريزى، وهى ثمرة نبذنا لهذه الغرائز. وتصر الحضارة أن تتقاضى كل إنسان متحضر أن يتخلى عن رغباته الغريزية وإشباعها. ويظل العامل الداخلى فى محاولة دائبة ليحل محل العامل الخارجى طوال حياة الفرد. وتزيد المؤثرات الحضارية من فرص تحول الميول والاتجاهات الأنانية فى الإنسان إلى ميول واتجاهات غيرية واجتماعية، وذلك كله بفضل امتزاج العناصر الشبقية بمكونات غرائز الأنانية، حتى ليمكن أن نقول فى النهاية أن كل أمر يصدر فى الإنسان من داخله يخدم تطوير صاحبه، ومن ثم تطوير الجنس البشرى، وأنه لم يكن فى الأصل سوى أمر خارجى. وإننا لنطلق اسم التكيف الثقافى على تلك القدرة الشخصية التى لكل فرد، والتى تمكنه من تغيير دوافعه الأنانية إلى دوافع غيرية اجتماعية، بتأثير طاقته على الحب. ونحن نقول إن هذا التكيف يتكون من جزءين، جزء فطرى والآخر مكتسب بفعل الممارسة، ونقول إن العلاقة بينهما، ثم العلاقة بينهما معاً وهذا الجزء من دنيا الغريزة الذى يظل دون أن يعتريه تحوّل أو تبدل، هى علاقة

دائمة التغير. ومع ذلك فنحن نميل إلى أن نولي الجزء الفطرى عناية أكبر، بل نذهب إلى أكثر من ذلك، فنرجح دور القدرة العامة على التكيف للحضارة، نرجحه على دور الغرائز التى تظل على حالها البدائى دون أن يطرأ علهيا أى تحول أو تبدل، ومن ثم يجوز لنا أن نقول إن الطبيعة البشرية بهذه الطريقة تتطور إلى الأحسن وتسير إلى أفضل مما هى عليه.

ويُحدث القسر الخارجي الذى للتنشئة وللبيئة فعله على الطبيعة البشرية، ويثمر تحولا فى الحياة الغريزية نحو الخير، وينتج تبدلا من الأنانية إلى الغيرية، لكن هذا التحول، وذلك التبدل، لا يلزمان، بالضرورة أو بصورة منتظمة، عن هذا القسر الخارجى، فالتربية والبيئة قد تغرسان فى الإنسان حب الخير، بحيث يأتيه من تلقاء نفسه، وتبادله البيئة حباً بحب، وتهبه المزايا والمنافع كنتيجة للحب الذى يؤثرها به. غير أن التربية تستخدم نظام الحوافز كذلك لتحفز الأفراد على خدمة البيئة، فتكافئ المحسن وتعاقب المسئ، ومن ثم قد يختار من ستقع عليه آثار المكافأة والعقاب، أن يسلك السلوك الحسن بالمعنى الحضارى للتعبير، رغم أن غرائزه لم يجر لها أى تسامٍ، ولم يحدث لميوله أى تبدل من حال الأنانية إلى حال الغيرية.

والنتيجة واحدة فى الأمرين، سواء كان دافع الفرد هو الحب أم توقع المكافأة، غير أن الظروف وتعاقبها يكشفان دائماً أن أحد الناس يكون حسن السلوك باستمرار لأن ميوله الغريزية تدفعه دفعاً إلى التصرف بهذه الطريقة، وأن غيره يكون حسن السلوك طالما أن سلوكه المتحضر يعود بالنفع عليه ويفي بمتطلباته الأنانية. غير أن المعرفة السطحية بالشخصين لن تمكننا من

التمييز بينهما ومعرفة الدوافع الحقيقية لسلوكهما، ومن ثم نعدهما معاً كحالتين من الحالات التى نجحت فى تحويل غرائزها الأنانية إلى غرائز غيرية، ولذلك نخطئ إذ نتفاءل ونحسب أن عدد الذين تحولوا إلى الخير بالمعنى الحضارى قد زاد زيادة كبيرة[1].

وإذاً فإن المجتمع المتحضر الذى يطالب أعضاءه بأن يسلكوا سلوكاً حسناً، بالمعنى المتحضر لتعبير السلوك الحسن، ولا يكلف نفسه مشقة معرفة الدوافع الحقيقية التى تدفعهم إلى هذا السلوك الحسن، هذا المجتمع قد كسب لنفسه أعداداً هائلة من الناس يدينون له بالولاء والطاعة، ولكنهم لا يأتون ما يأتون بوازع من طبائعهم الحقيقة. ولقد شجعه ما أحرز من نجاح على التشدد، إلى أقصى حد، فيما فرضه من معايير خلقية، ومن ثم باعد بينهم وبين اتجاهاتهم الغريزية أكثر من قبل، وعرّضهم للمزيد من القمع، وأوقعهم تحت ضغوط هائلة، وكشفت ظواهر ردود الفعل وأعمال التعويض عما يعانونه تحت وطأتها، وبانت نتائجها فى مجال الجنس فى شكل الاضطرابات العصابية التى انتشرت ظواهرها، لأن القمع فى الجنس من

---

(١) من ذلك مثلا أن الاشتراكية، وهى فلسفة غيرية، قد انضوى تحت لوائها كثيرون، ولكن ما كاد مدها ينحسر بوفاة عبدالناصر حتى انقلب عليها كثيرون، لأن الاتجاه الغيرى لم يكن أصيلا عندهم، أما الاشتراكيون أو الغيريون الحقيقيون فقد صمدوا ودافعوا عن عبدالناصر، لأن عبدالناصر، بصرف النظر عن أخطائه كان يمثل التيار الغيرى الحقيقى، وكان دفاعهم عن عبدالناصر من هذا المنطلق وحده. (الحفنى)

أصعب ما يمكن أن يفرضه المجتمع على الناس، أما فى غير ذلك من المجالات فإن الضغوط الحضارية لن تكون لها نتائج مرضية، لكنها تكشف عن نفسها فيما يصيب الشخصية من تشوهات، وفى استعداد الغرائز المكفوفة، دائماً، على التمرد والانطلاق نحو الإشباع كلما أتيحت لها الفرصة. وإذاً فكل إنسان يجبر على الحياة باستمرار داخل نطاق المفاهيم الاجتماعية، وطبقاً لمعايير المجتمع التى لا تعبر عن ميوله الغريزية، وبذلك يحيا بالمعنى السيكولوجى فوق مستوى إمكانياته، حتى ليمكن وصفه موضوعياً بأنه منافق، سواء كان يعلم أو لا يعلم أن حياته الظاهرة خلاف حقيقته الباطنة، ولا يمكن أن ينكر أحد أن الحضارة المعاصرة تهيئ بشكل يفوق الوصف لهذا الشكل من النفاق وتؤدى إليه. ومع ذلك فإنه لبقاء الحضارة واستمرارها، برغم أساسها السابق الذى يمكن أن يثور الكثير من الجدل حوله، كان على كل جيل جديد أن يحاول تحقيق المزيد من التحويل الغريزى، وأن يسعى لإحراز قصب السبق فى مضمار تحقيق شكل أسمى من أشكال الحضارة.

وبناءً على ما سبق يجوز أن نخلص إلى أن ما نشعر به من خزى، وما نحسه من أسى مؤلم إزاء ما يظهر من سلوك غير متحضر يصدر عن كل الناس فى كل مكان من العالم، هو شئ لا ينبغى أن نحسه. ويعزينا أن ما نشعر به من خزى وأسى قد قام على أوهام انسقنا إليها، والحقيقة أن إخواننا المواطنين لم يهبطوا فى سلوكهم إلى هذا الدرك الأسفل كما كنا نخشى، لأنهم فى الحقيقة لم يرتقوا إلى كل هذه الذرى كما كنا نعتقد.

ويكشف تطور العقل عن خاصية لا توجد فى أى نوع آخر من أنواع التطور، فعندما تنمو إحدى القرى لتصبح مدينة، وعندما يكبر الطفل ليصير بالغاً، فإن القرية والطفل يختفيان فى المدينة وفى البالغ، وما من سبيل إلى تتبع ما كان لأيهما من سمات سابقة فى الصورة الجديدة التى آلت لهما. والواقع أن المواد والأشكال التى كانت لهما فى الماضى قد نسخت وحلت محلها أشكال ومواد جديدة. ولكن المسألة تختلف مع العقل وتطوره، وحالة العقل هنا حالة فريدة، فكل مرحلة سابقة من مراحل تطوره تبقى وتستمر إلى جوار المرحلة اللاحقة التى تطورت عن السابقة، يحكمها جميعاً نوع من التعايش الذى يفرضه أن كل ما يطرأ على العقل من تغيرات وتبدلات إنما يجرى كَمّاً داخل إطار أن المواد التى يتألف منها هى نفسها لا تتغير. وقد تحتجب إحدى المراحل الباكرة لعدة سنوات، لكنها مع ذلك تظل موجودة، وربما تعود من جديد إلى الظهور وتبرز كوسيلة تعبير عن قوى العقل، كما لو كانت كل التطورات اللاحقة قد بطلت وانتهى أمرها. وقد يحدث أن يعفى على إحدى المراحل الأرقى ثم لا يستطاع بلوغها من بعد، لكن المراحل البدائية تظل دائماً ممكنة البلوغ والاستعادة، فالعقل البدائى عقل لا يفنى، بكل ما فى هذا التعبير من معان. وقد يظن عامة الناس أن ما نسميه الأمراض العقلية. هو بالضرورة كل ما يصيب الحياة العقلية بالدمار، ويلحق الخراب بالنفس. والواقع أن الدمار لا يصيب إلا المراحل والأطوار اللاحقة. وربما كان جوهر المرض العقلى أنه عودة إلى طرقه الأولى فى العمل، وظروفه الأولى التى كانت عليها حياته الانفعالية.

وإذاً فإن ما يطرأ على الغريزة من تحول، هذا التحول الذى يقوم عليه التكيف الثقافى البشرى، يمكن أن يتوقف ويبطل بفعل تجارب الحياة إما بشكل دائم أو مؤقتاً. ولا شك أن الحرب على رأس القوى التى يمكن أن تفسد هذا التكيف، لكن ذلك لا يعنى أن كل من يشارك فى السلوك الهمجى فى زمن الحرب قد فقد تكيفه الثقافى، فلربما استعاد تحضر غرائزه فى زمن السلم.

وهناك، مرة أخرى، ظاهرة أخرى لمسناها فى الناس فى عالمنا اليوم، ربما أثارت فينا من الدهشة، وصدمتنا صدمة لا تقل فى تأثيرها عن الصدمة التى اعترتنا لما أصاب الناس من تدهور خلقى أفزعنا أمره كثيراً. وأقصد بهذه الظاهرة ضيق الأفق الفكرى الذى لفت نظرنا فى أحسن المفكرين، وصلابة دماغهم وعدم تأثرهم بما يقدم لهم من براهين حتى لو كانت أسطع البراهين وأدمغها، وتصديقهم الأعمى مع ذلك لقضايا متهافتة ربما كانت من أكثر القضايا تهافتاً. وإنها لصورة محزنة حقيقة تلك التى أقدمها هنا، لكنى أحب أن أؤكد أنى إزاءها لست من المتحزبين ضد أهل الفكر، ولست ممن لا يرون فيهم إلا النقائص، ومع ذلك فإن ما نلمسه فى الفكر من نقائص، وما نجده فى الفكر من سلبيات، يمكن تفسيره بأسهل مما فسرنا به الظاهرة السابقة، فلقد علّمنا علماء الطبيعة البشرية والفلاسفة أننا نخطئ إذ نجعل الذكاء هو القوة الأفعل، ونتجاهل اعتماد الذكاء على الحياة العاطفية، ولقد علّمونا أن الذكاء البشرى يعمل بكفاءة عندما يكون بمنأى عن النوازع العاطفية القوية، وإلا فإنه يتصرف كمجرد أداة فى خدمة الإرادة، يستخرج من البراهين والنتائج ما يكون فى مصلحة الإرادة.

وأكدت تجربة التحليل النفسى هذه النتيجة، ومازال تكشف لنا كل يوم أن أذكى الناس يتخلى عنهم ذكاؤهم فجأة، ويتصرفون كالحمقى حالما يتواجد ذكاؤهم فى مواجهة مع مقاومة عاطفية، ولكنهم بمجرد أن يتغلبوا على هذه المقاومة فإنهم يستعيدون الحدة التى كانت لذكائهم. ومن ثم فإن المنزلقات المنطقية التى تخدع إخواننا المواطنين عن أنفسهم، وكثير منهم من النابهين وأشد الناس ذكاء، إنما هى ظاهرة ثانوية، ونتيجة للاضطراب العاطفى، ونأمل أن تختفى بانتهاء الحرب.

ولعلنا نكون قد توصلنا بذلك إلى فهم إخواننا المواطنين الذين نراهم قد نأوا عنا كثيراً، ولعل ذلك يجعلنا أكثر تحملا لما قد تتسبب فيه المجتمعات الصغيرة والأمم الكبير من مآس، لأننا قد رأينا أن ما يمكن أن نطالبهم به[1] ينبغى أن يكون فى حدود استطاعتهم، وهى استطاعة محدودة. ولربما كانت هذه الأمم تستعيد فى نفسها تجربة الفرد فى التطور، وأنها ما تزال حتى اليوم فى أشد مراحله بدائية من حيث التنظيم والشكل الذى يمكن أن تقوم عليه أرقى الوحدات الاجتماعية.

---

(١) يتحدث فرويد هنا لليهود، يريد أن يقول إن ما يمكن أن يطالب به اليهود الأمم قليل، وذلك لأنه كان يعتقد أن الأمم تظلم اليهود فى زمن الحرب، والحقيقة أنه فى زمن الحرب يحدث كثيراً أن تعاني الأقليات، ولم يكن اليهود إلا جالية ضمن جاليات الأقليات، وليس من سبب يدعو فرويد إلى تخصيص اليهود دون سواهم بهذه المخاطبة إلا لشعوره بالانتماء اليهودى، والواقع أن أغلب كتابات فرويد السياسية والاجتماعية قد اتجه فيها وجهة يهودية يدافع بها عن قضايا يهودية محضة، مثلما فعل فى كتابه «موسى والتوحيد» من ترجمتنا. (الحفنى)

ونحن نفتقد فى حالة الأمم عامل القسر التربوى الخارجى، الذى يجبر الفرد على الأخذ بالأخلاق، والذى نجح أشد النجاح فى حالة الأفراد. ولقد كنا نأمل حقيقة أن يكون التشابك الواسع للتجارة والإنتاج نواة هذا القسر الذى يجبر الأمم والمجتمعات الكبيرة على الأخذ بالأخلاق، لكن الأمم ما تزال أكثر استعداداً للانصياع لأهوائها الخالصة من الانقياد لمصالحها، بل إنها لتوظف مصالحها فى خدمة وتبرير أهوائها، وتتفنن فى استعراض مصالحها تبرر بها إشباع أهوائها، والواقع أننا نحار فى تفسير الأسباب الحقيقية التى من أجلها تكره الأمم بعضها البعض، وتحتقر بعضها البعض، وتزدرى كل منها الأخرى حتى فى أوقات السلم. ولربما استطاعت مراحل التطور المستقبلة، بطريقة ما، أن تغير من هذا الواقع المؤسف. غير أنه يلزم أن يكون هناك كذلك مزيد من الصدق والاستقامة فى التعامل الشخصى بين الأفراد بعضهم وبعض، وبينهم والذين يحكمونهم، لأن ذلك يجعل التغير الذى ننشده أسهل تحققاً وأقرب منالاً.

- ٢ -
المـــوت

الموت شئ طبيعي. الموت هو موتنا نحن ومع ذلك لا نفكر فيه إلا بوصفه موت الآخرين. المهم أن نستمر فى الإبحار. الحرب تواجه الإنسان بالموت وتجبره على الاعتراف به. الموت كدافع للتفكير. الموت عند البدائى. فكرة الروح والخلود والشعور بالذنب. لاشعورنا البدائى تفضحه الحروب.

* * *

والعامل الثانى الذى أرجع إليه سبب إحساسنا الحالى بالغربة في هذه الدنيا التى كنا نظن في يوم من الأيام أنها دنيا حلوة ومناسبة لنا هو الاضطراب الذى حدث فى نظرتنا للموت، وكنا حتى الآن متمسكين أشد التمسك بتلك النظرة.

ولم تكن نظرتنا نظرة سليمة أبداً، وكنا بالطبع نسلم بأن الموت هو النهاية الضرورية للحياة، وأن كل واحد منا مدين للطبيعة[1]، وينبغى أن يتوقع أنه فى

---

(١) فرويد من الفلاسفة الماديين، وهو يكتب الطبيعة بالحروف الكبيرة كما لو كانت اسماً آخر من أسماء الله، وبذلك يدرج فرويد نفسه ضمن الطبيعيين، والواقع أنه من المتأثرين بداروين ولامارك ونظرية النشوء والارتقاء، وكان فى آرائه الفلسفية متخلفاً كثيراً عن عصره، ودائم الإصرار على أفكاره التى كونها لنفسه فى فترة الشباب، وكثيراً ما كان يباهى بإلحاده، ولكنه فى حياته الخاصة كان شديد الاعتزاز بيهوديته. (الحفنى)

يوم من الأيام سيوفى الدين، وبالاختصار أن الموت شيء طبيعى لايمكن إنكاره ولا سبيل إلى الإفلات منه.ومع ذلك فقد تعودنا أن نتصرف كما لو كان الأمر على خلاف ذلك، ونظهر من السلوك الواضح ما يُستشف منه أننا قد استبعدنا الموت من الحياة ووضعناه على الرف وأخرسناه، وصرنا كما يقول المثل، نحاول التفكير فى أشياءأخرى تصرفنا عن التفكير فى الموت. وبالطبع فإن الموت الذى نتوجه بالحديث عنه هو موتنا نحن، والواقع أننا عندما نفكر فى الموت لا نفكر فيه بوصفه موتنا نحن، وكلما تخيلناه تدافعت صوره فى مخيلتنا بوصفنا متفرجين، ولذلك فإننا قلنا من خلال التحليل النفسى أننا فى أعماقنا لانعترف بأننا سنموت، وأننا بمعنى آخر نعتقد فى لاشعورنا أننا خالدون. أما عن موت الآخرين، فكل إنسان متحضر يتجنب بقدر المستطاع أن يتحدث عن موت الآخرين على مسمع منهم. بل إنه لا يتصور نفسه يتمنى موت الآخرين دون أن يتهم نفسه فى مشاعره ويصف نفسه بالقسوة وسوء النية. اللّهم إلا إذا كان طبيبا أو محاميا أو شيئا من هذا القبيل، وكان عليه بالطبع أن يتعامل مع فكرة الموت من وجهة النظر المهنية. ومن غير ذلك فلن يسامح الإنسان المتحضر نفسه إذا تطرق تفكيره إلى تمنى الموت للآخرين، خاصة إذا كان فى موت الآخرين بعض النفع له كأن يحصل على الحرية أو يكسب بعض المال أو يفوز بمركز من المراكز. ومع ذلك فإن هذه الحساسية التى لنا تجاه التفكير فى الموت لم توقف يد الموت، وكلما طالتنا كان تأثرنا بالغا، وتقوضنا بتقوض آمالنا. ولقد تعودنا أن نؤكد أن الموت يأتى بالصدفة، فى حادث، أو بسبب مرض، أو عدوى، أو بفعل الشيخوخة، وبهذه الطريقة فى

التفكير كشفنا عن محاولتنا التعديل من معنى الموت، فبدلا من النظر إليه كضرورة اعتبرناه حادثا وعَرَضًا. وتبدو فكرة موت الآلاف فى نفس الوقت فكرة بشعة جدا. لكننا لاننظر نفس النظرة لموت شخص واحد، ولربما كان شعورنا تجاهه شعور المعجبين بشخص استطاع أن ينجز عملا شاقا وينتهى منه. ونحن نؤجل نقده، ونتجاوز عن أخطائه، ونهتف قائلين الله يرحمه، ونجد فى هذا التعبير مايبرر أن نستعيد محاسنه ولا نذكر إلا ماينفع ذكراه. ونحن نراعى ذكرى الميت ونحترمها مع أنه لن يفيد من ذلك، واحترامنا للميت أعز علينا من الحقيقة التى نعرفها عنه، بل إن هذا الاحترام بالنسبة لمعظمنا أعز علينا من اعتبارنا للأحياء.

وتبلغ هذه النظرة التقليدية للموت ذروتها عند إنسان اليوم المتحضر فيما نشهده من انهيار تام نصاب به كلما اختطف الموت شخصا نحبه، كأن يكون أحد الوالدين أو زوجا أو أخا أو أختا أو صديقا عزيزا، فنحس كما لو أن الآمال التى نجيش بها، والكبرياء الذى يملأنا، والسعادة التى تغمرنا، كلها قد دفنت فى القبر معه، ولن يعزينا فيه شىء، ولن يعوضنا عنه أحد، ونتصرف كما لو كنا غير متحضرين ننتمى للقبائل الهمجية التى كانت إذا مات أحد أفرادها حكمت على أحبائه بالموت معه.

ومع ذلك فلقد كان لموقفنا هذا من الموت أثره القوى على حياتنا، فما لم نشعر أن أعز ما فى لعبة الحياة، وهو الحياة نفسها، معرض للخطر، فإن الحياة تفقد ثراءها، ولن تثير اهتمامنا. ونحن نباعد بين أنفسنا وبين الخطر، ولا نعرض أنفسنا للخطر، لأننا نعلم مدى حب الآخرين لنا ومدى مايمكن أن

يصابوا به من الحزن علينا، ولذلك أيضا فنحن نبعد الخطر عن أحبائنا، ولا نقوى على التفكير فيما يمكن أن تفعله الأم بدون ابنها، والزوجة بلا زوجها، والأطفال من غير أبيهم، فيما لو نزلت بهم كارثة. وإذن فالإنسان يميل إلى استبعاد شبح الموت عن تفكيره، وإلى إسقاطه من حساباته، والمهم عنده كما يقول المثل أن يستمر فى الإبحار ولا يهم بعدها إن عاش أو مات [١].

ولذلك كان طبيعيا، نتيجة لما سبق، أن نجهد لتعويض أنفسنا عن هذا الإجداب فى الحياة[٢]، بأن نصوغ عالما من الأدب، سواء فى الرواية أو المسرح، نصور فيه شخصيات تعيش الحياة ولا تخشى الموت، وتعرف كيف تختار المنية التى تناسبها، وأخرى لا تخشى الموت، بل وتختاره لغيرها. وفى الأدب وحده يمكن أن نواجه الموت بأن ندخل كل تجارب الحياة ونخرج منها سالمين لم تصب منها حياتنا بأى أذى.

وواضح أن هذه النظرة التقليدية إلى الموت لابد أن تكتسحها الحرب، فالحرب تواجه الإنسان بالموت وتجبره على الاعتراف والإقرار به، لأن الناس فى الحرب لايموتون بالآحاد، بل بالعشرات فى وقت واحد، بل بعشرات الألوف فى اليوم الواحد. ولم يعد الموت صدفة، رغم أنه يبدو كذلك حينما تصيب رصاصة بالذات هذا الرجل دون ذاك، لكن الذى يعيش ربما تصيبه بكل سهولة رصاصة أخرى، ومن حصيلة كل الاحتمالات لا يكون ثمة داع

---

(1) Navigare necesse est, vivere non necesse.

(٢) يشير فرويد إلى أن الفن خلاص من الحياة. (الحفنى)

للقول بالصدفة، وبانتفاء الصدفة تستعيد الحياة أهميتها ومغزاها، وتكون للإنسان نظرته المغايرة إليها.

ولقد قلت إنى أعتقد أن ما أصاب عقولنا من بلبلة، وطاقاتنا من شلل، وهو ما نحسه فينا عموما اليوم، إنما يرجع إلى زعزعة الحرب لآرائنا القديمة فى الموت، واستحالة أن تكون لنا نفس هذه النظرة، وعجزنا عن أن تكون لنا نظرة جديدة، وربما نستطيع أن تكون لنا هذه النظرة لو توجهنا بالبحث سيكولوجيا إلى نظريتين فى الموت، إحداهما كانت للشعوب الأولى قبل التاريخية، والأخرى ما تزال نظرة كل منا وإن بدت متخفية وحاولت أن تتستر من الوعى وتغوص فى أعمق أعماق طبقات الحياة العقلية.

ولقد كان للإنسان البدائى موقفا ملفتا من الموت، ولكنه موقف تميز بالتناقض ولم يكن فيه أدنى اتساق، فلم يكن الإنسان البدائى، من ناحية،ينظر إلى الموت نظرة جدية، وكان يسلم بأنه نهاية الحياة ويتعامل معه بهذه الصفة، ولكنه كان من ناحية أخرى ينكر الموت ويسقطه من حسابه. ويرجع هذا التناقض أساسا إلى التضارب فى مواقفه من موت الآخرين والأغراب والأعداء ومن موته هو نفسه. وهو لم يكن يعترض أن يموت الآخرون طالما أنه يكرههم، فموتهم معناه إزالتهم من الوجود وهو لايمانع فى ذلك. ولم يكن الإنسان البدائى يعتقد أو يتصور أنه سيموت حقا، مثله فى ذلك مثل إنسان اليوم. ولكنه فى حالة واحدة فقط.. كان يواجه الموقفين المتناقضين، ورغم أنها حالة فريدة إلا أن نتائجها كانت بعيدة الأثر، ولم تكن تعن له إلا عندما يموت له شخص عزيز عليه، كأن يكون زوجة أو طفله أو صديقه،

شخص من ذويه يحبه حبا جما مثلما نحب نحن ذوينا، فالحب ليس وقفا علينا وحدنا، ولكنه قديم قدم شهوة القتل. ومن ثم يتعلم من الثكل الذى يصيبه فى العزيز أنه هو نفسه ليس بمنأى عن الموت، وهو درس لم يكن يتقبله بسهولة، وكان يثور عليه بكل كيانه، ولم يكن يصدق أن العزيز قد مات لأنه فى الواقع كان يدمجه في أناه، ويعتبره جزءا من نفسه التى يحبها، ومع ذلك كان من ناحية أخرى يحس إحساسا غامضا أن موت هذا العزيز له ما يبرره، فقد كان فى العزيز دائما جزء غريب مُعادٍ لم يكن قد استدمجه فى نفسه، وهنا نجد التفسير فى قانون ازدواجية الشعور الذى مايزال يحكم علاقاتنا العاطفية حتى اليوم، ولكنه كان أوسع تطبيقا فى الأزمان البدائية، وعلى هذا كان هؤلاء الموتى الأعزاء، كانوا أعداء وأغرابا، أثاروا فيه رغم حبه لهم قدرا من مشاعر الكراهية.

ويدعى الفلاسفة أن صورة الموت حيّرت الإنسان البدائى، وأن لغزه دفعه دفعا إلى التفكير، وأن تفكيره كان نقطة البداية لكل تفكير فلسفى على الإطلاق. ولا أظن الفلاسفة على صواب فيما يزعمون، وأحسب أنهم قد تزيدوا فى تفلسفهم، وأنهم لم يولوا الدوافع الحقيقية العناية الواجبة.وأنا لذلك لن أشطح مثلما فعلوا، وسأتولى تصحيح ماأخطاوا فيه[1]، فلم يكن الإنسان البدائى، وهو يرمق جثة عدوه المطروحة فى الجوار، يرهق ذهنه بالتفكير فى

---

(١) لفرويد مقال بعنوان «الطوطم والمحرم» (١٩١٣) حاول فيه استخلاص السمات التي يمكن أن تكون للشعوب البدائية، واستخلصها من قراءاته لروبرتسون سميث وأتكنسون وتشارلز دارون. (الحفنى).

لغز الموت والحياة، لكنه كان يزهو بما حقق من انتصار. ولم يكن يثيره لغز الموت، ولا أى موت، ولكنه كان يرفض تقبل موت العزيز، وتتضارب إزاءه مشاعره، فهو من جهة يحبه ويعتبره جزءا من نفسه، ومن جهة أخرى كان إنسانا مغايرا ليس جزءا منه وهو ما يكرهه فيه. وهذا التقارب فى المشاعر هو الذى كان يطلق طاقة البحث فيه، وهو نفسه الذى أولد علم النفس، فالإنسان لم يعد في استطاعته أن يستبعد الموت من تفكيره، لأنه ذاق أساه في موت أحبائه، لكنه مع ذلك لم يستسلم تماما أمامه، ورفض أن يعترف به بشكل كامل، لأنه كان مايزال يتصور أنه هو نفسه مقدور عليه الموت، ولذلك فقد تحايل على فكرة الموت وأقنع نفسه بموقف متوسط، فقد تقبل الموت كحقيقة، وأقر بحقيقة موته هو نفسه، لكنه رفض أن يعترف بأن الموت نهاية الحياة، مع أنه ما كان ينبغي أن ينتهى إلى هذه النهاية، لأن عدم الإقرار بأنه نهاية الحياة معناه أنه ليس نهاية الحياة لعدوه مثلما هو ليس نهاية الحياة له هو نفسه. وعلى أى حال فقد تصور أن الميت تخرج من جسده أشباح، واختلط الأسى على الفقيد العزيز بالراحة لموته باعتبار أن الفقيد لم يكن بتمامه امتداداً له، فقد ظل به جزء يستعصى عليه دمجه فيه، جزء مغاير له أجنبى عنه، وهذا الجزء الغريب عليه هو الذى شرح صدره لموته، وملأه ذلك إحساسا بالذنب، وجعله الإحساس بالذنب، يتصور روح الميت التى غادرت جسده روحا شريرة، وتخيلها عفريتا مرعبا، ولم يكن يعتقد فى أول الأمر أن الميت تخرج منه روح واحدة، ولم يكن أمامه إزاء ما يلمسه من تغييرات قد استحدثها الموت إلا أن يؤمن أن الإنسان جسد وروح، وقدمت له مخيلته

تفسيرا لكل مايحدث، ولأنه يذكر المتوفى وسيظل يذكره، صارت الذكرى الأبدية أساس تصوره لأنماط الحياة الأخرى بعد الموت ، فتخيلها حياة أبدية تتجاوز الموت، ولكنه لم يجهد ذهنه في أول الأمر فيما يحتمل أن تكون عليه هذه الحياة، وظل يحفظ لها في نفسه تقديرا خاصا، ثم جاءت الأديان المختلفة من بعد لتصور هذه الحياة الأخرى في صورة أكثر إغراء، وقارنتها بالحياة الدنيا، ووصفتها بأنها الأصدق، وأن الحياة الدنيا حياة زائفة مآلها الفناء. وكان طبيعيا لنظرة ترد هذه الحياة إلى عالم أسبق عليها، أن تتصور الحياة تعود إلى الأجسام بعد الموت، وأن الأجسام تقوم يوم القيامة، وغاية هذه النظرة أن تُفقد الموت معناه كنهاية للحياة[1]، ومن ثم نرى أن إنكار الموت الذى نحسبه من تقاليد هذه الحضارة ليس سوى شئ نشأ مع الشعوب البدائية الأولى.

---

(١) ننبه إلى أن فرويد ملحد رغم تذكيرى الدائم باعتزازه بيهوديته. واليهودية التى يعتنقها ليست ديانة بقدر ما هى نظرة فلسفية ورؤيا خاصة للحياة هى سمة الشعب اليهودى، أو هى تراث فرويد الذى ينتسب إليه. وفرويد عندما ينسب نفسه إلى موسى يقصد أن موسى هو مؤسس الشعب اليهودى، أو أنه البطل القومى لليهود. وهو يتناوله كمنظر دينى فى عصر كان التنظير فيه للدين، وكان الدين ظاهرته. وعندما يناقش فرويد ظاهرة موسى فى كتابه «موسى والتوحيد» (من ترجمتنا) لا يناقشه إيماناً بموسى كنبى مرسل، لكنه يناقشه إيماناً بموسى كمنظر عظيم لمرحلة من مراحل الحضارة هى المرحلة الدينية التوحيدية بعد المرحلة الدينية متعددة الآلهة، ومن ثم فتعامل فرويد لموسى واليهودية تعامل واقعى مادى وليس تعاملا ميتافيزيقياً، واعتقاده فيهما اعتقاد فى تراث ينتسب إليه حاضره ويمتد أثره إلى المستقبل، وأحسب أن هذا هو ما يقصده عندما يقول إنه موسوى أو إسرائيلى أو يهودى. (الحفنى)

ولقد أمعن البدائى التأمل فى جثمان فقيده الغالى، وتولدت لديه فكرة الروح، وخرج بفكرة الخلود، وتفجر عنده الإحساس بالذنب أو جزء كبير منه، فالواقع أن الشعور بالذنب يضرب بجذوره إلى أعمق من ذلك، بل لقد تولد لديه، أكثر من ذلك، أول تفكير فى الأخلاق، وكان تفكيرا غامضا، وكانت أول وأهم المحظورات الخلقية التى ذهب إليها ضميره المتيقظ :«إنك لن تقتل» ونشأ تحريم القتل كرد فعل ضد شعور الكراهية الذى أشبعه، والذى أحس به يكمن متسترا خلف الأسى الذى كان يعتمل فى نفسه على فقيده الغالى ، وامتد رد الفعل ضد شعور الكراهية ليشمل كل الأغراب ثم الأعداء. ولكن إنسان اليوم لا يعرف هذا النوع من الشعور بالذنب، وعندما ينتهى هذا الصراع المجنون الذى تتسم به الحرب الحالية، يعود كل بطل من أبطالها منتصرا، ويتوجه إلى زوجته وأطفاله منتشيا بلا إبطاء، لا يعكر صفوه العقلى التفكير، من أى نوع، فى أعدائه الذين سفك دماءهم فى مواجهة مباشرة، أو عن بعد باستخدام أسلحة الفتك. وإننا لنلاحظ أن الأجناس البدائية ماتزال موجودة حتى اليوم وتتصرف مع أعدائها بطريقة تختلف عن طريقتنا، فعندما يعود البدائى من أرض المعارك منتصرا لاتسمح له قبيلته أن يطأ قريته بقدميه، ولا أن يقرب زوجته مالم يتطهر مما ارتكب من أعمال القتل فى الحرب، وتستغرق كفارتها فى كثير من الأحيان الوقت الطويل، وترهقه أيما إرهاق. وقد يقال إن مرد هذا كله الاعتقاد فى الخرافات، وهو قول حق طالما أن الإنسان البدائى كان يرجع من الحرب وهو يحمل معه الخوف من انتقام أرواح مَنْ سَفَكَ دماءهم. اكننا نرى أن أرواح الأعداء الذين كان يعتقد أنهم يتعقبونه لم تكن سوى

ضميره هو نفسه وقد أزعجه الدم الذى سفك والإثم الذى ران عليه، ونرى أيضا أن مانصفه بأنه خرافة لم يكن سوى خيط رفيع من الحس الخلقى افتقدناه نحن المتحضرين(١).

ولنترك البدائيين الآن ونعد أدراجنا إلى اللاشعور من حياتنا العقلية. ولسوف اعتمد على منهج التحليل النفسى فى البحث فيما أذهب إليه من آراء، وهو منهج أعتقد أنه الوحيد الذى يصلح لسبر أغوار اللاشعور، ولسوف أحاول أن أتبين موقف اللاشعور من مشكلة الموت، وأعتقد أن موقف لاشعورنا هو بالتقريب نفس موقف الإنسان البدائى، وأرى أن إنسان عصور ما قبل التاريخ مايزال يعيش فى لاشعورنا دون تغيير، وأن لاشعورنا لهذا السبب لا يصدق أن الموت سيجرى عليه، وهو يتصرف لذلك كما لو كان من الخالدين. وأقصد باللاشعور الطبقات الأعمق فى العقل التى تتألف من الدوافع الغريزية. ولم يعرف اللاشعور السلبيات أبدا، وهو لذلك لا يعرف أنه سيموت لأن الموت معنى سالب، ومن ثم كانت كل غرائزنا لا تعرف الموت، ولا تخشاه تبعاً لذلك، وربما كان ذلك هو السر الكامن وراء البطولة، فالبطولة بالتفسير العقلى قرار يتخذه الشخص بأن حياته ليست أثمن عنده من بعض المثل العليا العامة المجردة. غير أن هناك نوعاً آخر من البطولة أكثر شيوعاً فى رأيى، وهى بطولة غريزية تلقائية لا تصدر عن دوافع كالدافع السابق، وتتحدى الخطر، شعارها «لا شئ يمكن أن يقع لى». أو ربما كان هناك دافع

(١) كتاب فرويد «الطوطم والمحرم» ترجمة د. عبدالمنعم الحفنى.

فعلا وراء البطولة، لكنه في الواقع مجرد ذريعة يتوسل بها صاحبه ليزيل التردد الذى قد يؤخر العمل البطولى الذى يوافق لا شعوره وينسجم معه. أما خوفنا من الموت، وهو خوف يسيطر على حياتنا أكثر مما نعرف، فليس فى الحقيقة سوى شئ ثانوى، مرده عادةً الشعور بالذنب.

ونحن حالياً نصادق على موت الأغراب والأعداء، ونسلمهم إليه فوراً وبلا روية، تماماً كما كان البدائى يفعل، مع اختلاف فى الحالين، لكنه اختلاف له وزنه، فلاشعورنا يفكر فى القتل ويتمناه فقط لكنه لا يقوم بتنفيذ ما يفكر فيه ويتمناه. ولا ينبغى التقليل من هذا الفارق باعتباره فارقاً نفسياً وليس واقعة مادية ملموسة الأثر، لكن هذا الفارق النفسى له مغزاه وينطوى على ما هو أبعد من كونه فارقاً نفسياً، ولعلنا نلاحظ أننا نستبعد فى لاشعورنا يومياً، بل وكل ساعة، كل من يقف فى طريقنا، وننحى جانباً كل من يغضبنا أو يسئ إلينا.

وليس قولنا «الله يأخذه»، الذى يجرى على ألسنتنا كثيراً، من باب الاستهزاء بمن لا يعجبنا حاله، إلا طريقه أخرى للتعبير عن أمنية تجيش بلاشعورنا ونتمناها جادين فى التمنى.

وإذن فلو شئنا أن نحكم على أنفسنا بما فى لاشعورنا من أمانى ورغبات، لقضينا بأننا، كالبدائيين، لسنا سوى عصابة من القتلة، مع ملاحظة أن أمانينا تعوزها الطاقة على التحقيق التى كان البدائيون يزحمونها بها، ولو كانت الأمانى كلها قابلة للتحقيق لكانت البشرية قد انمحت، وانمحى معها من الوجود أطيب وأحكم الرجال وأنظف وأرق النساء.

ولا يجد التحليل النفسي أذنا صاغية لدى عامة الناس عندما تطرح عليهم هذه الأفكار، وهم يرفضون تصديقها كما لو كانت أقوالا للتشهير تكذبها التجربة الواعية، ويتعمدون التغاضي عن أية دلائل قد يكشف اللاشعور بها عن نفسه أو يفضح بها حاله أمام الشعور.

وتعلن لنا كما كانت تعلن للبدائي، حالة واحدة يحدث أن تلتقي فيها وتتضاد النظرتان المتعارضتان للموت، النظرة التي تعترف بالموت كنهاية للحياة، والنظرة التي تنكر أن الموت نهاية الحياة. وهذه الحالة الوحيدة هي نفسها الحالة التي كان البدائي في العصور القديمة يصادف فيها النظرتين، وهي الحالة التي يموت لنا فيها إنسان نحبه، كأن يكون أباً أو زوجاً أو أخاً أو أختاً أو ابناً أو صديقاً عزيزاً، أو تتعرض فيها حياته للخطر.

ونحن من ناحية، نستدمج كل هؤلاء الأحباء في ذواتنا فيصبحون جزءاً منا، ولكنهم مع ذلك يظلون أغراباً عنا بل وربما أعداء.

ويرفض عامة الناس أن تكون هذه هي حقيقة مشاعرهم من أحبائهم، بل ويعبرون عن اشمئزازهم الشديد من هذه الآراء، ويتذرعون بهذا الرفض وذلك الاشمئزاز لتبرير رفضهم لنظريات التحليل النفسي. ولكني أؤكد هنا أني لا أقصد إطلاقاً أن أحط من شأن الحب، ولم يحدث أبداً، لا عقلياً ولا وجدانياً، أن خلطت بين الحب والكراهية، لكن الطبيعة هي التي جعلت من الحب والكراهية توأمين متناقضين، حتى تجعل الحب يحذر الكراهية الكافية خلفه دائماً، وحتى تجعله يجدد نفسه باستمرار. ولربما كان بالمستطاع أن نقول

إننا مدينون بأجمل زهور الحب البشرى للمشاعر والأفكار التى تكونها كرد فعل للدوافع العدائية التى نحس بها تعتمل فى صدورنا .

ونخلص من كل ما سبق أن لاشعور الإنسان المعاصر لا يعرف أن الإنسان مقدور عليه الموت ويعيش بمعزل تام عن التفكير في الموت، وأنه لاشعور معاد للأغراب كأعنف ما يكون العداء، وأنه منقسم على نفسه تزدوج مشاعره تجاه من يحب، فهو يحبهم ويكرههم فى نفس الوقت، وهو في كل ذلك يماثل إنسان العصر البدائى. ولكن الحضارة بموقفها التقليدى من الموت تدعى أنها قد نقلت الإنسان من حال البداوة إلى حال الحضارة وغيرت نظرته للموت، ولكن الحرب قد فضحت زيف هذا الادعاء، وكشفت عن الإنسان البدائى داخل كل منا، ودفعتنا دفعاً للتصرف وكأننا أبطال لا نعترف بالموت، وجعلتنا نعامل كل غريب عنا وكأنه عدو ينبغى أن نقتله أو نتمنى قتله، وتطالبنا أن نتجاوز حادثة موت أحبائنا . ولا يمكن أن تنتهى الحروب طالما أن شعوب العالم تعيش فى ظروف متباينة أشد التباين، وتنفر من بعضها أشد النفور، ومن ثم ستظل الحروب مشتعلة وتشتعل أبداً . فإذا كان الأمر كذلك ألا يحق لنا أن نقول إننا إذن ينبغى أن نرضى بواقع الحروب، وأن نكيف أنفسنا لها، وأن نعترف بأننا بموقفنا المتحضر من الموت نعيش، سيكولوجياً، بإمكانيات تتجاوز حدود طاقاتنا، وأننا لذلك يتبقى أن نراجع أنفسنا ونقر بالواقع، ثم أليس من الأوفق لو أننا نظرنا إلى الموت النظرة الواقعية التى ينبغى أن ننظر إليه بها، وكانت لنا عنه الأفكار التى ينبغى أن تكون لنا عنه، وأن نروض أنفسنا أكثر على موقف اللاشعور من الموت، وهو الموقف الذى

جهدنا حتى الآن أن نتباعد عنه ونخفيه عن أنفسنا؟ ولو فعلنا لكان ما نطالب به إنجازاً حقيقياً، رغم أنه قد يبدو رجوعاً للوراء ونكوصا للخلف، لكنه يستحق المحاولة لأنه يقوم على واقع الأمور، ولأنه يجعل الحياة أكثر احتمالا. ولعل احتمال الحياة، برغم كل شئ، هو أولى واجبات الإنسان. ومهما حاولنا التمويه على أنفسنا، فلن يفيدنا ذلك طالما أنه يجعل الحياة أشق احتمالا. ولنذكر المثل القديم : إذا كنت تريد السلم فلتستعد للحرب. ولقد حان الوقت أن نقوله بشكل آخر : إذا كنت تحتمل الحياة فلتستعد للموت.

* * *

- ٣ -
الحضارة ومتاعبها

الدين كمقابل للعلم والفن. ما الهدف من الحياة. السعادة متوهمة. ما الحل؟ قد تكون المخدرات حلاً، وقد يكون العمل الاجتماعى حلاً. البحث عن الجمال كحل. التسامى بالغرائز أبرز ما يميز الارتقاء الثقافى. الحب والخير كأساسين للحضارة. غريزة الحياة وغريزة الموت.

* * *

يخيل إلى مضطراً، أن الناس تستخدم معايير زائفة، وأحسب أنهم جميعاً يسعون إلى السلطة والنجاح والثراء، وأن كل واحد يحاول أن يمتلكها، ويعجب بكل من استطاع تحصيلها، وأظن أن الناس جميعاً يبخسون الأشعار الثمينة فى الحياة قيمتها. ويبدو أنى بإصدار هذا الحكم المتسرع أتناسى أن الإنسانية تتعدد وتختلف جوانبها الفكرية، فمن الناس من يبجله معاصروه ويبدون له الاحترام الشديد رغم أن العظمة التى يحبونها فيه تقوم على صفات وإنجازات لا تعرفها بتاتاً أهداف ومثل الغالبية. ولربما كنت لذلك على حق عندما أقول إن الأقلية هى التى تقدر العظماء، بينما الأغلبية لا يعنيها من أمرهم شئ. ورغم ذلك فالمسألة ليست بهذه البساطة لأن الشقّة بين ما يعتقده الناس وبين تصرفاتهم واسعة، ولأن رغباتهم تتنوع وتتخالف.

وكنت قد أوليت مصادر الشعور الدينى اهتماماً خاصاً فى كتابى «مستقبل وهم»، وانصب اهتمامى على مفهوم الدين عند الإنسان العادى، وأعنى بالدين مجموعة المعتقدات التى يؤمن بها، والمواثيق التى يأخذ بها نفسه، وتفسر له من ناحية لغز الكون بشكل كامل تحسد عليه، وتجزم له من ناحية أخرى بوجود إله، تصفه بأنه الرحمن الرحيم الساهر على عباده، وتعده بأن يعوضه الله فى الآخرة عما يلاقيه ويعانى منه فى حياته الحاضرة. وقلت إن الإنسان العادى لا يمكن أن يتصور هذا الإله فى صورة أخرى خلاف أنه والد عظيم ذو قلب كبير، لأنه بذلك فقط يستطيع أن يتصوره متفهماً لحاجات البشر، مستجيباً لصلواتهم متقبلا لتوبتهم. والصورة كما نرى طفلية مسرفة فى تخيلها الطفولى، لا تتفق مع الواقع، وأحسب أن أى شخص يحب الإنسانية يؤله أن يعرف أن غالبية البشر ليس فى مقدورهم أن يرتقوا فى تفكيرهم فتكون لهم وجهة نظر أرفع فى الحياة.

وتخطر ببالى كلمات اشتهرت عن شاعر من أعظم وأحكم الشعراء، عبر بها عن وجهة نظره فى العلاقة بين الدين والفن والعلم[1]، يقول فيها

إن من يملك علماً ويملك فناً

فإنه يملك ديناً كذلك

---

(١) جوته: (١٧٤٩-١٨٣٢) من أعظم شعراء الألمانية، ومن شعراء العالم المعدودين، ألهمت قصائده كبار الموسيقيين، وكانت «فاوست» أشهر مسرحياته، و«آلام فرتر» أروع رواياته، وسيطر على الثقافة الألمانية فى القرن الثامن عشر، وكان نموذجاً للثقافة الألمانية الكلاسيكية التى تجعل عملية البناء الروحى الشخصى مضموناً للثقافة. (الحفنى)

لكن من لا يمـــــلك علمـــاً ولا فنـــاً

فليس أمامه إلى أن يكون من المتدينـين

وتضـع هذه الكلمـات الدين كمـقـابل لأعظم إنجـازين إنسـانيين وهمـا العلم والفن، لكنهـا من نـاحيـة أخرى تقـول إن العلم والفن والدين، بوصـفـهـا قـيـمـاً للحـيـاة، يمكن أن تمثل بعـضـهـا أو تحل مـحل بعضـهـا . ولو قلنا إن الشـخص العـادى الذى لا يملك علمـاً ولا فنـاً لا يمكن أن تكون له دراية بـالديـن أيضـاً لخرجنا على نص كلمـات الشاعـر، لكننا سنحـاول أن نتلمس مـا يعنيـه. ونحن نعرف أن الحـيـاة صـعبة، فـيهـا الكثـير جداً من الآلام، والكثـير جداً من الفشل، ومن الشـقـاء، ولا يمكن أن نستمر فى الحـيـاة دون مسكنـات، وليس أمـامنـا إلا أن نلجأ إلى مـا يسـاعدنا عليهـا كمـا يقول تيودور فونتين[1]، وربمـا لم يكن هنـاك إلا ثلاثة أبـواب يمكن أن نطرقـهـا : أن نتلهى بـاهتـمـامـات تشـدنا إليـهـا بقـوة، وتصـرفنا عن أحـزاننـا وشـقـائنـا، أو أن نسـعى خلف اللذات نتـوسل بـهـا للتخفيف من الآلام، أو أن نلجأ إلى المخدرات لعلهـا تميت الإحسـاس فينـا فلا نشـعر بمـا فـى الحـيـاة من أرزاء. ولا غنى لنا إطلاقاً عن الاستعانة بواحد من هذه الحلول[2].

---

(١) تيودور فونتين كاتب ألمانى توفى سنة ١٨٩٨ ونبغ فى الرواية والشعر، وتعد روايته «قبل العاصفة» رائدة للواقعية الجديدة فى مجال الرواية فى ألمانيا. (الحفنى)

(٢) يقول فيلهلم بوش شيئاً من ذلك لكن بطريقة فجة نوعاً ما : إن صاحب الهموم صاحب خمور، يعاقرها ويدمنها. (فرويد).

وكان فولتير[١] يهدف إلى إلهائنا عندما انتهى ببطله «كانديد» إلى نصيحة تقول إنه ينبغي على الناس أن ينصرفوا إلى زراعة حدائقهم. وليس البحث العلمى إلا نوعاً آخر من أنواع التلهى.

والفن نقيض الواقع، وواقع الفن أوهام، لكنها أوهام ترضى العقل الذى يريحه دائماً أن يتخيل أشياء. أما المخدرات فهى تؤثر على أجسامنا، وتغير من عملياتها الكيميائية. والحديث عن الدين، والبحث له عن مكان ضمن هذه المجموعة السابقة ليس شيئاً سهلا، ومن ثم ينبغى أن نتوغل فى بحثنا إلى أبعد من ذلك.

ولقد تساءل الناس آلاف المرات. ما الهدف من الحياة؟ ولم يتلق أحد جواباً شافياً، ولربما كان سؤالهم فى غير محله. وأعلن كثيرون أنهم لو اكتشفوا أن الحياة بلا هدف ولا غاية فلن تكون للحياة بعد ذلك أية قيمة.. ولربما لم نكن مخطئين كل الخطأ لو قلنا إن فكرة وجود هدف وغاية للحياة فكرة تقتصر تماماً على الدين.

---

(١) فولتير : (١٦٩٤-١٧٣٢) أديب وفيلسوف فرنسى كان لكتاباته أثر بعيد وعميق فى الفكر الأوروبى لأجيال، وفى حركة الإصلاح، وهو عالمى أكثر منه فرنسى، ومن الأدباء المعدودين فى أدب الدنيا قديمها وحديثها. وروايته «كانديد» تطرح مذهباً فى التفلسف ورؤية فى الحياة فريدة، لكنها ثورية لأنها تجعل خلاص الإنسان مرتهناً بضميره وليس بمذهب أو دين. وبطل الرواية كانديد، والاسم معناه الساذج، يجرب كل الأفكار والمذاهب، لكنها جميعاً تورده موارد التهلكة ويتبين له زيفها، فيخلص أخيراً إلى أنه لا أمل فى التفكير وأن ليس أمام الإنسان إلا أن يعمل، وكأنه يقلب الشعار «أنا أفكر وإذن فأنا موجود» إلى «أنا أعمل وإذن فأنا موجود» (الحفنى)

غير أني سأتوجه بسؤال أكثر تواضعاً من السؤال السابق، ولن أسأل عن غاية الحياة، لكني سأسأل عما استخلصناه من تصرفات الناس، وفهمنا أنه هدف وغاية حياتهم، وعرفنا أنهم ينشدونه في الحياة ويأملون بلوغه. ولن يكون الجواب على سؤالي موضع شك لو قلت إن الناس تروم السعادة.. تريد أن تسعد، وأن تبقى سعيدة. ولسعيهم هذا جانبان، أحدهما إيجابي والآخر سلبي، فالناس تجاهد للحد من الآلام والمتاعب من ناحية، وتسعى لتحصيل لذة موعودة من ناحية أخرى. وما نسميه سعادة، بمعناها الضيق، محصلة للإشباع، الفوري في كثير من الأحيان، لحاجات ملحة شديدة الوطأة، لكنها مؤقتة بطبيعتها. ولو طالت السعادة، وهو مطلب مبدأ اللذة[١]، لما ارتاح لها الإنسان كثيراً، فنحن بحكم تكويننا يسعدنا أن نجرب اللذة على فترات[٢]، ونحن لا نستطيع تحملها لمدة طويلة، وليس بوسعنا أن نحتمل السعادة الشديدة، وإمكانياتنا للسعادة محدودة منذ البداية بحكم تكويننا. وإذا كان تحقيق السعادة صعباً فإن الكدر يأتينا أسهل مما تأتينا السعادة. وإننا لنعاني من ثلاث جهات : من أجسامنا الصائرة إلى فساد وتحلل، والمقدور عليها أن تعاني القلق والآلام ولا يمكنها أن تستغني عنهما لأنهما بمثابة

---

(١) مبدأ اللذة أو مبدأ اللذة الألم : قول يذهب إلى أن تصرفات الإنسان يحكمها ويوجهها البحث عن السعادة وتجنب الألم. ويتمثل مبدأ اللذة في المطالب التي ترجع في نشأتها إلى اللبيدو أو غريزة الحياة التي يطلق عليها فرويد اسم «إيروس»، وإلى الرغبة التي تكتنف الفرد لخفض كل التوترات. (الحفني)

(٢) وفي ذلك يحذرنا جوته من صعوبة تحمل لذة تطول مع الأيام. وقد يكون في قوله بعض المغالاة ولكنها الحقيقة على أية حال. (فرويد)

المؤشرات أو أجراس الإنذار التى تنبه الجسم إلى ما ينتظره من أخطار، وتعانى من العالم الخارجى الذى يمكن أن يثور علينا ويهاجمنا بأعتى وأقسى وسائل الدمار، ونعانى أخيراً من علاقاتنا بالناس والآخرين، وربما كان الشقاء الذى يأتينا من جهة علاقاتنا بالآخرين أكثر ألماً من أى شقاء يأتينا من أى من الجهتين الآخريين، رغم أننا لا نعتبره شقاء أساسياً، ونظنه شقاء إضافياً، وهو فى الواقع شقاء مقدور علينا مثله مثل أى من الشقائين اللذين يأتيانا من الجهتين الأخريين.

ولا يدهشنا إذن أن نجد الإنسان وقد مال تحت ضغط احتمالات الشقاء السابقة، إلى الإقلال من التهافت على السعادة تماماً مثلما يحدث لمبدأ اللذة نفسه عندما يتحول إلى مبدأ الواقع[1] بتأثير البيئة الخارجية لأن مبدأ الواقع أسهل فى التطبيق وأدعى إلى التوفيق بين المرء وبيئته. ولن يدهشنا كذلك أن نجد الإنسان يظن بنفسه السعادة مع أن سعادته المتوهمة لم تكن لأنه قد حقق لنفسه شيئاً ذا بال، بل لأنه استطاع أن يفلت من شئ كان يمكن أن يشقيه أو يكدره. ولن ندهش عموماً إذا كانت مهمة تجنب الألم تدفع باستمرار عملية تحصيل اللذة إلى المؤخرة. ونستطيع بقليل من التفكير أن نتعرف إلى

---

(١) مبدأ الواقع : يحكم الأنا، ولعل وظيفة الأنا الأساسية هى تقويم الواقع والعالم تقويماً موضوعياً وإصدار الأحكام بشأنهما. ويسيطر مبدأ اللذة أو السعى للحصول على اللذة بصرف النظر عن كل القيم والعرف، يسيطر على تصرفات الأطفال، ثم يتعلمون أن يخضعوا تصرفاتهم لمتطلبات الآخرين حتى لا يصطدموا بالواقع، وهكذا يحل مبدأ الواقع محل مبدأ اللذة تدريجياً. (الحفنى)

الطرق العديدة التى تدفع الإنسان إلى الإقلال من الجرى وراء السعادة، وكلها طرق تنصح بها مدارس الحكمة المختلفة التى تتحدث عن فن معايشة الحياة، وطبّقها كثير من الناس. ولاشك أن إشباع كل الرغبات بلا حدود ولا قيود هدف منشود يشد الناس إليه ويجذبهم نحوه، بوصفه أكثر المبادئ إغراء وترشيداً فى الحياة، ولكنه هدف يضحى بالحذر الواجب الذى ينبغى أن نأخذ به أنفسنا فى الحياة، ويعرضنا للعقاب فى مقابل متعة أمدها قصير. وتختلف الطرق الأخرى، التى دافعها الأساسى تجنب الألم، تختلف عن بعضها وتتمايز تبعاً لمصدر الألم الذى تريد تحاشيه. وبعض هذه الطرق متطرف فى إجراءاته، وبعضها متوسط، وبعضها متعلق بجانب واحد، وبعضها يتناول عدة جوانب فى وقت واحد. ولاشك أن الوحدة التى يلجأ إليها الأفراد بمحض اختيارهم هى أسلم الطرق لتجنب الكدر الذى قد يتولد بالاحتكاك بالآخرين فما الذى يعنيه ذلك؟ لاشك أن السعادة التى يعثر عليها من يؤثر طريق العزلة هى سعادة راحة البال.

لكن الإنسان، عندما يريد أن يحل مشكلته حلا منفرداً، لا يملك إلا أن يتجه وجهة أخرى خلاف العزلة ليدفع عن نفسه شرور عالم يخشاه. ولا شك أنه قد يعن له حل آخر أوفق من الحل السابق، بالاتحاد مع الناس فى مجتمعه، للانقضاض معاً على الطبيعة، بفضل العلم، لإجبارها على الانصياع لإرادة الإنسان، وعندئذ يعمل كل واحد مع الكل لمصلحة الجميع.

ولعل المسكرات والمخدرات أكثر الوسائل الكيميائية تأثيراً فى الجسم البشرى ولعلها كذلك أبعد وسائل التأثير عن التحضر. ولا أظن أن أحداً يجهل تماماً ما تحدثه المسكرات والمخدرات فى الجسم، لكننا يقيناً نعلم أن بعض المواد الغريبة عن الجسم، عندما تتواجد فى الدم أو الخلايا، تولد إحساساً بالبهجة، وتغير فى نفس الوقت من كيمياء الجسم فتحجب عنه إحساسات الكدر. ولا يتولد الإحساس بالبهجة ويحتجب الإحساس بالكدر فى نفس الوقت فقط، لكن العمليتين ترتبطان ببعضهما كذلك، ولابد أن يكون بالتكوين الكيميائى للجسم البشرى أجسام لها نفس التأثير السابق، ويكفى أن ندلل على ذلك بحالة مرضية واحدة، هى الهوس[1]، والهوس يولد حالة مشابهة للحالة التى يكون عليها الجسم بفعل المسكرات، لكن بدون تعاطى أية عقاقير. ثم إن تجاربنا العادية فى الحياة أثبتت أننا نمر بحالات من السرور، تزيد أو تنقص، لكننا نكون فيها مسرورين، ومع تجربة السرور يقل إحساسنا بالألم بدرجة تزيد أو تنقص. ويؤسفنى أن لا يتطرق البحث العلمى إلى هذه الناحية من العمليات العقلية التى يكون فيها الإنسان على قدر من النشوة. غير أن الناس عموماً تقدر المواد المسكرة والمخدرة حق قدرها، نظراً لما تقدمه هذه المواد من خدمات فى مجال الصراع من أجل تحصيل السعادة واستبعاد

---

(١) الهوس : مرض عقلى يتميز بالتهيج الشديد والحركة المفرطة وتضخم الأفكار وانتقال المريض من موضوع إلى آخر دون تمييز، والإحساس المفرط بالمرح والاستعلاء والميل إلى النكتة اللاذعة والألفاظ البذيئة (الحفنى).

الشقاء، ويستوى فى تقديرها الأفراد والجماهير، ويدينون لها بما تحققه لهم من سعادة، وبما تمنحهم من درجات الانفصال عن العالم الخارجى، هذا الانفصال أو الاستقلال الذى يسعون إليه مشوقين. وإننى لأعرف أن هذه الخاصية من خصائص المسكرات هى التى تشكل الناحية الخطيرة والمؤذية فى المواد المسكرة والمخدرة.

وهناك طريقة أخرى من طرق الدفاع عن النفس ضد الألم، باستخدام المتاح من وظائف الجهاز النفسى بصرف الطاقة فى مجالات أخرى، وبتوجيه الغرائز وجهات لا تصادم بينها وبين العالم الخارجى، أى بالتسامى[1] بها. ويحقق التسامى أكبر النجاح إذا عرف المتسامى كيف يستغل طاقاته أكبر الاستغلال ليحصل على أقصى ما يمكن أن يحصل عليه من التلذذ من العمل العقلى أو الفكرى الذى يقوم به مستخدماً التسامى. ولو استطاع ذلك لأفلت المتسامى ببعض نفسه من سيطرة الأقدار وتحكم الحظوظ فيه، لأنه سيكون الموجه لغرائزه. ولا شك أن إشباعاً كهذا، سواء تمثل فى الفرحة التى يحسها الفنان بعمله الذى يبدعه، أو فى النشوة التى يمتلأ بها العالِم وهو يحل المستعصى من المشكلات ويكتشف المعمى من الحقائق، لاشك أن إشباعاً كهذا يتسم بميزات خاصة سنعود حتماً إلى مناقشتها فى يوم من الأيام،

---

(١) التسامى أو الإعلاء : عملية تتم لاشعورياً يتوجه بواسطتها الليبدو أو الطاقة أو يتحول إلى ميادين أخرى يستنفد فيها، ويقرها المجتمع والعرف. ويعتبر فرويد عملية الخلق الفنى عملية تسام. (الحفنى)

ليس فى مجال علم النفس، ولكن فى مجال الميتاسيكلوجيا[١]. وليس أمامنا إلى أن يتم لنا ذلك إلا أن نصف هذا النوع من الإشباع وصفاً استعارياً فنقول إنه أسمى وأرقى، وهو بالمقارنة بالإشباع الغريزى البدائى الفج، نقول إنه إشباع قد خفّت وانتشرت حدّته فلم تعد هذه الحدة عنيفة أو مركزة تهدد بإغراق الجسم. وليس ما يعاب على هذه الطريقة سوى أنها لا تنطبق على كل الناس، وتصلح فقط للقلة، وتفترض فيمن يقبل على التسامى أنه إنسان له مواهب وميول خاصة لا توجد عند عامة الناس بالقدر الذى يمكنهم من ممارسة التسامى. وليس هناك ما يضمن حتى لهؤلاء القلة أن يحميهم التسامى حماية مطلقة من المعاناة، ولا أن يصد عنهم سهام القَدَر وكأنه الدرع الذى لا يخترق. ويفشل التسامى عادة عندما يتحول جسم الشخص إلى مصدر من مصادر شكواه.

وتكشف كل هذه الطرق الهدف منها، وهو أن يعيش الإنسان فى غنى عن العالم الخارجى، وأن يبحث لنفسه عن السعادة فى قلب الأشياء وفى عقله. ولكنه حتى الآن لم يتوجه إلى الواقع، ولم يرتبط بالحقيقة، والإشباع الذى حصل عليه إنما تم له عن طريق توهم الحقيقة وليس تمثلها، ومن خلال الأوهام وليس الحقائق، وهو يعرف أن الأوهام أوهام، ولكن معرفته هذه لم تحرمه اللذة التى يحصلها بالتوهم. وهو يستمد أوهامه من عالم الخيال، هذا

(١) الميتاسيكولوجيا أو علم النفس الغيبى أو سيكولوجية الغيبيات : يبحث فى بعض الظواهر السلوكية أو الذهنية التى تقع خارج نطاق ما تفسره القوانين الطبيعية وما يبحث فيه علم النفس التجريبى، مثل التخاطر والاستشفاف. (الحفنى)

العالم الذى لم يدخل اختبار الواقع وقت أن كان إحساس الشخص بالواقع يتطور، وكان استثناؤه من اختبار الواقع ومما يتطلبه الاختبار لأنه كان يحتاج إلى إشباع رغباته التى لن يتيسر له إشباعها بدون أن يتخيل ويتوهم.

ولعل الاستمتاع الفنى هو قمة اللذات المتخيلة، ومن خلال الفنان يتيسر تذوق الأعمال الفنية لمن لا يستطيعون الخلق ولا الإبداع. ولا يقدر الناس الفن كمصدر من مصادر السعادة والعزاء فى الحياة. ومع ذلك فالفن يؤثر فينا، لكن تأثيره مخدر لطيف، ونحن نلوذ إليه من شقاء الحياة، لكنه ملجأ مؤقت، وتأثيره فينا ليس بالدرجة التى تجعلنا ننسى الشقاء فعلا.

وهناك طريقة أخرى أفعل وأشمل، ترى فى الواقع مصدراً لكل عناء، وتظنه العدو الوحيد الذى لا عدو غيره، وأن الحياة بهذا الواقع لا تطاق، ومن ثم ينبغى قطع كل العلاقات بالحياة، لأننا بها لن نحقق لأنفسنا السعادة أبداً. هذه الطريقة هى النُسك، فالناسك يدير ظهره للعالم، ويرفض أن يكون له بواقعه أى شأن. بل إن بعض المتدينين ليفعل أكثر من ذلك، بأن يعيد خلق الواقع، وأن يبنى واقعاً آخر بدلاً من الواقع، واقع يخلو من المنغصات ويمتلأ بما يلائم ويشبع أمانيه.

وعندما تحاول مجموعة كبيرة من الناس معاً أن تجرب إقامة مثل هذ الواقع الجديد، وأن تضمن لنفسها الحصول على السعادة والحماية من العناء بأن تحول الواقع إلى مجموعة من الأوهام، فإن محاولتها تكتسب معنى وتكون لها دلالة. وليست الديانات الإنسانية إلا من قبيل الأوهام الجماعية، ولا حاجة

بنا إلى القول بأن من يشارك فى الاعتقاد في الأوهام لا يمكن أن يعترف بأنها أوهام[1].

وتبقى طريقة واحدة لم أتطرق إليها إطلاقاً، ليس لأنى تناسيت أمرها، لكن لأن اهتمامى بها سيكون فى مكان آخر. وما كان لى أن أنسى هذه الطريقة من بين كل الطرق الأخرى التى نحاول بها أن نعيش الحياة كفن. وإنها لطريقة معروفة تبرزها سماتها. ولا حاجة أن نقول إن الإنسان بها يعيش بالطريقة التى يختطها لنفسه ويترسمها، وليس بالطريقة التى يدفعه إليها القدر أو التى يسقط إليها بفعل الصدفة أو الحظ أو ما تشاء من الأسماء. ولكى يبلغ الإنسان بنفسه ما ينشد، يجهد تفكيره ويعمل عقله ويوظف قدراته لتوجيه غرائزه وجهات أخرى خلاف أن يشبعها إشباعاً

---

(١) فرويد ملحد، ومن رأيه أن الديانات أوهام جماعية، ويشبه رأيه رأى كارل ماركس، بل إن الرأيين يتطابقان، فماركس يرى أن الدين أفيون الشعوب، وفرويد يرى أن الدين مخدر يصرف المؤمنين عن الواقع وينقلهم إلى دنيا أخرى متوهمة يتلهون بها عن التعامل مع الواقع. ولسوف نرى [illegible] راء فرويد فى هذا الكتاب تقترب كثيراً من آراء ماركس وإن اختلفت طريقة تنا[illegible]ل ال[illegible]ضو[illegible] والمنطلق الفكرى عند الاثنين، وربما كان التشابه بسبب الأصول اليهودية عند [illegible]لاثنين. وربما لا يعجب كلامى بعض المفكرين، لكن لو أننا ربطنا هذا الكتاب بكتاب موسى والتوحيد وهو آخر ما قاله فرويد وهو على قيد الحياة، لفهمنا السبب فيما أقول. والحق يقال إن اليهودية، بل إن التوراة نفسها يخلو تماماً من أى شئ عن الحياة الأخرى، وتكاد تقتصر على التعامل مع الواقع وتنظيمه، وهذا هو ما أقصده بالأصول اليهودية للفكر الفرويدى والماركسى. (الحفنى)

مباشراً، لكن على أى حال لا يصرف غرائزه عن العالم خارجه، بل إنه على العكس يمسك بالعالم وبالواقع، ويصر عليهما، ويرتبط بهما بروابط عاطفية، ولن يقبل أن يصرف كل جهده في محاولة تحاشي ما يؤلم، لأن مجرد تجنب الآلام غاية سلبية مناطها همة الثابطين، لكنه يمر بهذه الغاية مرور الكرام، ويتوجه بكل حواسه وعواطفه، وبكل ما فيه من عمق، نحو غاية تحقيق السعادة إيجابياً. ولربما كانت هذه الطريقة أقرب الطرق إلى تحقيق هذا الهدف من كل الطرق الأخرى. وأنا أتحدث هنا بالطبع عن هذه الطريقة من طرق العيش التى تجعل من الحب مركزاً لكل الأشياء، وتتوقع كل السعادة من خلال حبنا للآخرين وحب الآخرين لنا. ونحن نعرف الحب كل المعرفة، ونعرف أن أحد أشكاله التى يتبدى عليها هو الحب الجنسى، وهو الحب الذى يمنحنا الإحساس بلذة طاغية، ولذلك كان هذا الحب الجنسى محاولة أصيلة من محاولات الحصول على السعادة. وإنه لشئ طبيعى أن يصر الإنسان على تحصيل السعادة بالسير على هذا الدرب الذى عليه التقى بالسعادة لأول مرة، لولا أن الحب، كطريقة للعيش، به عيب واضح، ولولا هذا العيب لما فكر إنسان فى هجر طريق الحب إلى السعادة واستبداله بطريق آخر، فليس هناك من هو أضعف منا إلا حينما يحب، وليس هناك من هو أشقى حالا منا إلا عندما نفقد المحبوب أو حبه. وليس ما نقوله عن الحب هو كل ما يمكن أن يقال عن هذه الطريقة التى تجعل الحب أساس السعادة، فهناك المزيد مما يمكن أن يقال.

وقد نتوقف لنتحدث عن طريقة أخرى يسعى الإنسان بها للحصول على السعادة، بأن ينشد الجمال وأن يبحث عنه حيثما وجدته حواسه ورست عليه أحكامه، وأن يستمتع بالجمال استمتاعاً يمنحه السعادة، الجمال فى الجسم الإنسانى، وفى الحركة، والجمال فى الأشياء، وفى المنظر الطبيعى، وفيما يبدع الإنسان من فنون أو يخلقه بالعلوم. ويقدم الموقف الجمالى، كهدف فى الحياة، حماية بسيطة من تهديد المعاناة، لكنه موقف فى قدرته أن يعوض عن الشئ الكثير، فالاستمتاع بالجمال يثير فى النفس نوعاً من الأحاسيس الخاصة المخدرة بشكل خفيف. ولا تظهر للجمال فوائد، ولا تبين له ضرورة للأغراض الثقافية، ومع ذلك فلا غناء للحضارة عنه.. وليس لدى التحليل النفسى، للأسف، إلا القليل عن الجمال، وما لديه عنه أقل مما يمكن أن يتحدث به عن سائر الموضوعات. وكل ما يستطيع التحليل النفسى أن يقوله بيقين عن الجمال يستمده من مجال الإحساس الجنسى، وليس حب الجمال إلا نموذجاً كاملا للشعور الذى يحدث كفاً للغاية منه[1]، وليس الجمال وجاذبيته إلا صفتين من صفات الموضوع الجنسى. ويلفت النظر أن أعضاء الجنس نفسها، لا تعتبر جميلة أبداً، رغم أن مشاهدتها مثيرة دائماً، غير أن

---

(١) الموضوع الجنسى شخص أو شئ تتوجه إليه الرغبة والسلوك الجنسى، وغاية الشعور الجنسى امتلاك الموضوع جنسياً، ولكن عندما يحدث الكف لهذه الغاية يمتنع الشخص عن السعى لتحقيق الفعل الجنسى مع الاستمرار فى اشتهاء الموضوع، وحب الجمال اشتهاء دون سعى لتحقيق الامتلاك الجنسى. (الحفنى)

الصفات الجنسية الثانوية[1] هى التى توصف بالجمال.

ومع أنى قد ابتسرت الموضوع كثيراً، إلا أنى سأحاول أن أتقدم ببضع ملحوظات أخرى أختتم بها الموضوع، فلقد لاحظنا أن الهدف الذى يقسرنا مبدأ اللذة على المضى نحوه هو أن نكون سعداء، وهو هدف غير متحقق، ومع ذلك لا يسعنا إلا أن نمضى قدماً نحوه، بل إننا لا نملك أن نكف عن محاولة الاقتراب من تحقيقه بطريقة أو بأخرى. ولقد جربنا دروباً عديدة، وبعض هذه الدروب إيجابى غايته تحصيل المتعة، وبعضها سلبى غايته تجنب الألم، ولكننا لا يمكن أن نحقق ما تشتهيه أنفسنا بأى منها، ولكننا مما لاحظناه، ومما رأينا أن السعادة تتحقق به، نقول إن السعادة مسألة تختص بها اقتصاديات طاقة كل فرد، ولا يوجد نمط عام يحكم ويناسب الجميع، ولابد أن يبحث كل واحد لنفسه عن الطريقة التى يحقق بها لنفسه الخير، وستعمل عناصر كثيرة مختلفة على التأثير فى اختياره، وتتوقف المسألة على مقدار ما يمكن أن يناله من إشباع حقيقى من العالم خارجه، ومقدار ما يرى أنه ضرورى له من استقلال عن العالم خارجه، وأخيراً مقدار ما يعتقده فى نفسه من القدرة على تغيير العالم خارجه ليوافق أمانيه. ولسوف يلعب التكوين العقلى للفرد دوراً حاسماً فى هذه المرحلة المبكرة، بصرف النظر عن أية اعتبارات خارجية، فالإنسان الشهوانى أصلا سيختار أن تكون علاقاته

(١) الصفات الجنسية الثانوية يتصف بها الذكر والأنثى، وهى فى الذكر الشعر فى الجسم والصوت الخشن مثلا، وعكس ذلك فى الأنثى، والصفات الجنسية الثانوية هى الصفات التى لا تلعب دوراً فى عملية التناسل، لكنها تعطى الشكل المميز للذكر أو الأنثى. (الحفنى)

بالآخرين علاقات عاطفية قبل أن ينشئ معهم أي نوع آخر من العلاقات، وسيسعى النمط النرجسي من الناس، وهو نمط مكتف بذاته، أن تكون علاقاته بالغير في صميمها علاقات محققة لمصالحه مشبعة لحاجاته هو شخصياً، بينما نجد الإنسان النشيط الفعال لا يتخلى عن العالم الخارجي أبداً، ولا يستغني عنه، لأنه المسرح الذي سيمتحن فيه قدرته ويجرب عليه قوته.

وتقتضينا الحكمة أن لا نتوجه إلى ناحية واحدة برجاء أن نحقق عن طريقها ما نصبو إليه من سعادة، مثلما يتحاشى رجل الأعمال الحذر استثمار كل ماله من رأس مال في مجال واحد فقط، فالنجاح غير مضمون، ويتوقف على تعاون عناصر كثيرة، وربما كان أهم هذه العناصر إطلاقاً هو قدرة التكوين العقلي للفرد على التكيف مع العالم الخارجي، ثم استغلال هذا العالم الخارجي استغلالا يثمر ما ينشده من سعادة. وكل إنسان يولد بتكوين غريزي خاص غير مناسب، ولا يجري على مكوناته اللبيدية التحول والتعديل اللازمين للنجاح في الحياة فيما بعد، مثل هذا الإنسان سيجد مشقة في الحصول على السعادة من بيئته الخارجية، وخاصة عندما تناط به مهام صعبة أخرى. ولن يكون أمام مثل هذا الشخص إلا فرصة واحدة أخيرة للتعامل مع الحياة، فرصة يمكن أن تعطيه على الأقل إشباعاً بديلا، وتأخذ شكل الهَروب إلى المرض العصابي[1]. وأمثال هؤلاء الناس يمرضون بالعصاب

---

(١) المرض العصابي أو العصاب اضطراب نفسي خبيث يتسم المريض به بفقدان الاستبصار بأنه مريض، وبالصراعات واستجابات القلق والخوف المرضي المسمى الفوبيا والاضطرابات الهضمية والسلوك الوسواسي والأفكار المتسلطة. والعصاب قد يكون =

غالباً وهم فى سن الشباب، بينما يتعزى من يفشل فى الحصول على السعادة فى مراحل العمر المتأخرة بإدمان المسكرات والمخدرات، وربما كان الذهان(١) نصيبهم كمحاولة يائسة أخيرة يعلنون بها التمرد.

خلاصة القول أن هناك العديد من الدروب التى يمكن أن يلجها الإنسان على أمل بلوغ السعادة، لكنه لا يضمن دربا واحداً منها يأخذ به إليها فعلا، وهو لا يضمن حتى الدين أن يفى له بما قطع على نفسه من وعود، ولا يسع المؤمنون فى النهاية إلا أن يقروا بأن أحكام الله لا يعلم بها ويفهمها إلا الله، ويضطرون إزاء ما يتعرض له الإنسان من صنوف العناء إلى التسليم غير المشروط بقضاء الله كعزاء أخير، يستمدون من تسليمهم مصدراً للسعادة. ولو أنهم كانوا يريدون أن ينتهوا بأنفسهم إلى هذا المصير من أول الأمر، لما كان عليهم أن يكبدوا أنفسهم كل هذه المشقة، ولكانوا قد وصلوا إلى ما يبتغون بسلوك طريق أقصر.

* * *

هذه المناقشة التى طرحناها لموضوع السعادة لم نتعلم منها أكثر مما كنا نعرفه وما هو شائع بين الناس. ولن نأمل أن نعرف عن السعادة شيئاً أحدث مما نعرفه عنها إذا حاولنا أن نحيط علماً بالأسباب التى تجعل من

= عضوياً أى أعراضه جسمية، وقد يكون نفسياً أى أن تكون أعراضه نفسية كالمخاوف والشكوك والوساوس، غير أنه من الصعب التفرقة بين الاثنين. (الحفنى)

(١) الذهان: اضطراب عقلى بليغ يتسم باختلال العمليات العقلية. واضطراب العواطف والانفعالات وعدم إدراك للزمن والمكان والأشخاص، وبالهلوسة والأوهام أحياناً. (الحفنى)

الصعب على البشرية أن تحقق السعادة لنفسها. ولقد حاولنا أن نعرف ذلك فعلا عندما قلنا إن مصادر شقاء الإنسان ثلاثة، هى قوة الطبيعة الهائلة، وميل أجسامنا إلى التحلل والفساد، وتخلف الطرق التى نتوسل بها لتنظيم العلاقات الإنسانية فى الأسرة والمجتمع والدولة. ولم نتردد فيما أصدرناه من رأى بخصوص المصدرين الأولين، ونحن مضطرون إلى الاعتراف بهما كمصدرين من مصادر العناء، ولا يسعنا إلا الإذعان لما ليس منه بد. أما المصدر الثالث، وهو المصدر الاجتماعى لأرزائنا فلنا منه موقف مختلف، ونحن نفضل ألا نعتبره إطلاقاً مصدراً من مصادر الشكوى، ولا نرى سبباً يحول دون الأنظمة التى أقمناها نحن أنفسنا وضمان حمايتنا وتأمين الخير لكافة الناس. وعندما نرى أننا قد فشلنا فى تأمين أنفسنا ضد العناء، يساورنا الشك بأن هناك شيئاً ما فى طبيعتنا لم نستطع التغلب عليه، يكمن خلف هذا الفشل ويتسبب فيه – هو الشكل الذى عليه تكويننا الذهنى. وحالما يتطرق تفكيرنا إلى هذا الاحتمال، يطرأ على البال فوراً خاطر عجيب يجعلنا نتريث إزاءه، ونذهب بوحى منه إلى إلقاء اللوم على حضارتنا المزعومة بوصفها المتسببة للجزء الأكبر مما نعانى منه، الأمر الذى يجعلنا نتمنى لو أننا خلّفنا هذه الحضارة وعُدنا إلى الظروف البدائية القديمة، ونفكر أننا لو نفعل ذلك إذن لكنا أسعد حالا. ولقد وصفتُ هذا الخاطر بأنه عجيب لأننا مهما ذهبنا فى تعريف الثقافة فمما لاشك فيه أن كل وسيلة نجربها، بهدف حماية أنفسنا ضد التهديد الذى يحيق بنا من المصادر العديدة المتسببة فى شقائنا، هى أصلا جزء من نفس هذه الثقافة.

ولقد حان الحين أن نولى طبيعة هذه الثقافة عنايتنا، بالرغم مما قد يثار من جدل حول علاقة الثقافة بالسعادة. وإلى أن يتكون لنا رأى فى الموضوع، سنتغاضى عن آراء الغير المتسرعة، وسنقنع بأن نردد ما سبق أن أعلناه فى «كتاب مستقبل وهم» أن الثقافة كلمة ترمز إلى مجموعة الإنجازات والمؤسسات التى تميزنا عن أسلافنا، ولها فائدتان، أولهما حماية البشرية من الطبيعة، وثانيهما تنظيم علاقات البشر ببعضهم البعض.

ونحن نقول إن بلداً من البلاد قد حقق لنفسه مستوى عالياً من الحضارة عندما نجد أن كل شئ فى ذلك البلد يسهم فى استغلال الأرض لصالح الإنسان، ويساعد على حمايته من الطبيعة، أو بعبارة أوجز، عندما نجد أن كل شئ يفيده قد استُثمر وأحيط برعاية واجبة. وعندما نجد أن شطارة السكان تتجه للأشياء الأقل فائدة بل والتى تبدو عديمة الفائدة، أقول عندما أجد أن شطارة السكان تتجه إليها اتجاهها للأشياء المفيدة، فإننا نعد ذلك دليلا على مبلغ الرقى الذى حققوه حضارياً. ولأضرب للأشياء التى تبدو غير نافعة مثلا بالحدائق والمتنزهات في المدن التي نزرعها بالورود، ونستخدمها ملاعب وأماكن يسعى إليها الناس تنسما للهواء، أو لأضرب المثل بالنوافذ فى البيوت التى تُحلّى بأصص الأزهار، وعندها ندرك أن ما يبدو لنا عديم الفائدة، ورغ ذلك نلح عليه في حضارتنا، هو ما نسميه الجمال. ونحن نتوقع من الشعب المثقف أن يقدس الجمال حيثما وجده فى الطبيعة، وأن يخلقه فيما تبدعه يداه بقدر ما يستطيع. ولكن هذا ليس كل ما نطلبه فى الحضارة، فنحن نتوقع، بالإضافة إلى ما سبق، أن نشهد فيما نرى مظاهر للنظافة والنظام، ونحسب

أن القذارة، على أى وضع، شئ لا يتناسب مع الحضارة، ولن يدهشنا فى الواقع إذا اعتبر البعض استخدام الصابون مقياساً مباشراً لدرجة التحضر، ونفس الشئ فيما يتعلق بالنظام، وهو كالنظافة شئ من صنع الإنسان. والنظام نوع من الفعل القهرى المتكرر، والذى يقرر مرة وللأبد متى وأين وكيف يمكن أن يتم فعل معين، وبذلك يتحاشى الإنسان الشك والتردد كلما تهيأت الفرصة لمعاودة إتيان هذا الفعل. ولا جدال أن للنظام فوائد، وهو يمكننا من استخدام المكان والزمان على الوجه الأكمل، ويحول دون بذل الطاقة الذهنية دون طائل.

ومن الواضح أن الجمال والنظافة والنظام لها مكانتها الخاصة بين مستلزمات الحضارة. ولن يدعى أحد أنها أشياء ضرورية للحياة كالأنشطة التى تهدف إلى التحكم فى قوى الطبيعة، وكغيرها من العناصر التى سنذكرها فيما بعد، ومع ذلك لا يمكن أن يتجاهلها أحد عن طيب خاطر وكأنها أشياء تافهة مكانها فى المؤخرة.

ويسود الاعتقاد أن هناك سمة واحدة تميز الحضارة أفضل من غيرها من السمات، وتلك هى القيمة التى تضفيها على الأنشطة الذهنية (الإنجازات الفكرية والعلمية والجمالية)، والدور القيادى الذى تنيطه بالأفكار فى الحياة البشرية. ولعل أول وأهم هذه الأفكار النظم الدينية بتطورها المعقد، وقد حاولت أن أسلط عليها الأضواء فى كتب أخرى[1]؛ ثم تليها التأملات الفلسفية،

---

(١) أنظر «الطوطم والمحرم» (١٩١٣)، و«مستقبل وهم» (١٩٢٧)، و«خواطر عن الحرب والموت» (١٩١٥)، و«سيكولوجية الجماعة وتحلل الأنا» (١٩٢١)، و«الأنا والهو» (١٩٢٣).

وأخيراً المثل العليا التى صاغها الإنسان، وتصوراته للكمال الذى يمكن أن يكون عليه الأفراد والشعوب والإنسانية ككل، والمتطلبات التى يبنيها على أساس تلك التصورات.

ولسوف أتناول الآن آخر مكونات الثقافة، لكنه ليس أبداً أقلها فى الأهمية، ويتمثل فى طرق تنظيم العلاقات الاجتماعية، وفى علاقات الإنسان بالإنسان كجار، وكإنسان يبذل المساعدة للناس أو يستهدفونه بحبهم، وفى الفرد فى الأسرة وفى الدولة.

وربما كان من الجائز أن أسارع إلى القول بأن أول محاولة، لم تسبقها محاولات أخرى، لتنظيم هذه العلاقات الاجتماعية، نهضت على عامل الحضارة كعامل أساسى من عوامل نهوضها. ولو لم تبذل هذه المحاولات لخضعت تلك العلاقات لأهواء الأفراد، بمعنى أن الإنسان الأقوى جسدياً كان يمكن أن يحسم الأمور بشكل يتفق مع مصالحه وأهوائه. وكان إحلال سلطة الأفراد مجتمعين محل سلطة الشخص الفرد خطوة حاسمة فى اتجاه التحضر، جوهرها أن أفراد المجتمع قد حددوا وقيدوا إمكانيات الإشباع الغريزى، بينما الفرد وحده لا يعترف بأية قيود أو حدود. ولذلك كانت العدالة أولى مستلزمات الثقافة، العدالة بمعنى ضمان أن القانون وقد تم وضعه يُكسر لصالح أى فرد، ولا دخل لذلك طبعاً بالقيمة الأخلاقية لأى قانون. واتـ التطور الثقافى أكثر نحو ضمان أن يجيئ القانون ممثلا لإرادة المجموعات الاجتماعية الصغيرة، كأن تكون إحدى الطوائف أو القبائل أو الطبقات، فلا تتصرف المجموعة الواحدة، برغم أن المجموعات الأخرى قد تكون أكثر عدداً

منها[1]، تصرف الفرد الذى يسلب الآخرين كل شئ ويستحوز على كل شئ. ويتمركز جزء كبير من الصراعات البشرية حول مهمة وحيدة هى العثور على حل مناسب يوفق بين مطالب الفرد ومطالب المجتمع المتحضر، بمعنى أن يشبع هذه المطالب عند الاثنين، وهى مهمة قد نيطت بالإنسان ضمن المهام الأخرى التى قُدّرت عليه، سواء استطاع أن يحقق هذا الحل عن طريق إقامة شكل معين من الثقافة، أو استمر الصراع من أجل بلوغ هذا الحل دون أن يتحقق له شئ.

وإننى لأرى فى عملية التطور الثقافى نوعاً من النمو والارتقاء تمر به الإنسانية ونعرف بعض أوجهه كل المعرفة، ونستطيع أن نتبينها فيما يجرى من تعديلات للميول الغريزية البشرية المعروفة، وهى ميول تنحصر مهمتنا الاقتصادية فى الحياة على إشباعها. وقد تتوارى بعض هذه الغرائز ويحل محلها ما نسميه بالسمات الشخصية للأفراد[2].

---

(١) الطبقة المالكة دائماً هى الأقل عدداً، ولأنها تملك الأرض والعقارات ووسائل الإنتاج تتحكم وتحكم وتسن التشريعات لحماية ملكيتها. وكان عبدالناصر يقول عن الطبقة المالكة أنها طبقة النصف فى المائة أى نصف فى المائة من عدد السكان هم المالكون والحاكمون. وتَحكم الأقلية المارونية فى لبنان أكثرية من المسلمين لأنها الطبقة التى تملك ومن ثم تحكم وتشرّع. (الحفنى)

(٢) السمة الشخصية : نمط ثابت من السلوك منظوراً إليه من وجهة نظر أخلاقية أو خِلْقية. (الحفنى)

والتسامي بالغرائز من أكثر ما يميز عملية الارتقاء الثقافي، ولعله ما جعل العمليات العقلية العليا والأنشطة العلمية والفنية والإيديولوجية تلعب دوراً مهماً في الحياة الحضارية. وإذا جاز لي أن أترك نفسي لانطباعاتي الأولى فإنني أميل إلى القول بأن التسامي هو قَدَر الغرائز فرضته على الثقافة وحدها. ولكن الأوفق أن نتأنّى ونطيل التفكير.

وثالث ما تتصف به الحضارة، وهو آخر وأهم سماتها، أنه يستحيل أن نتجاهل أن الحضارة تقوم على نوع من الزهد أو التعفف عن إشباع الغرائز، وأن وجودها مشروط باللاإشباع، بالكبت الإرادي أو اللاإرادي للمتطلبات الغريزية القوية. ويسود هذا الحرمان الثقافي كل مجال العلاقات الاجتماعية بين البشر، ونعرف أن هذا العوز في الإشباع هو سبب العدو الذي على الحضارة بجُماعها أن تحاربه، وهو الذي يفرض أهدافاً صعبة يجعلها غاية بحوثنا العلمية. ولو شئنا أن نستفيض في هذا الموضوع لكان علينا أن نقول الكثير، فالواقع أن إمكان حَجْب الإشباع عن الغريزة أمر يتطلب الكثير من الشرح، وليس فهمه بالأمر الهين. ثم إن المخاطر تحفّ بعملية حجب الغريزة عن الإشباع، لأن الفرد الذي يفرض على نفسه الحرمان إذا لم يقم بهذا العمل بشكل اقتصادي سليم، فليكن معلوماً أنه سيصاب حتماً باضطرابات خطيرة.

وعلينا الآن أن نطرح هذا السؤال : ما هي العوامل المؤثرة التي يدين لها الارتقاء الثقافي بأصله، وكيف نشأت، وما الذي حدد مسارها؟

* * *

والإجابة على هذا السؤال عمل كبير، اعترف بأني لست أهلاً له، ومع ذلك فهذا هو كل ما استطعت أن أخرج به من دراساتي، فبمجرد أن اكتشفَ الإنسان البدائي أن أمر تحسين وضعه على الأرض مسألة تخصه هو وحده بالمعنى الحرفي، لم يعد يهمه أن يرى شخصاً آخر يعمل معه أو ضده، فلأنه يعمل وكفى صارت له قيمة، وصار زميله هو من يزامله فى العمل، وأصبح من المفيد أن يعايشه. وأستطيع أن أقول إن قيام الأسرة ارتبط بطريقة أو بأخرى بالفترة التى كانت الحاجة فيها إلى الإشباع التناسلى قد تمكنت من الإنسان وساكنت جسده كشريك دائم، لا كضيف طارئ يظهر فجأة ليختفى من بعد، فلا يسمع عنه أحد لفترات قد تطول. وعندما حدث ذلك، صار للذَكَر دافع لاستبقاء الأنثى، أو بالأحرى للاحتفاظ بموضوع حبه إلى جواره، بينما كان على الأنثى أن تبقى هى وأولادها الصغار فى كنف الذكر الأقوى، لأن مصلحتها ومصلحتهم اقتضت ذلك. ولم يكن ينتقص من هذه الأسرة البدائية لكى تكون أسرة متحضرة إلا أن تغالب سلطة الأب وإرادته التى لا تلين. ولقد أوضحت فى كتابى «الطوطم والمحرم» كيف تطور الوضع بهذه الأسرة الأبوية إلى المرحلة التالية من التعايش الجماعى فى شكل رابطة تجمع بين الإخوة، فلقد انضم الأبناء الذكور إلى بعضهم، وتكالبوا على الأب وغلبوه على أمره، واكتشفوا أن الاتحاد يجعل الجماعة أقوى من الفرد وحده[1]. وحلت المرحلة

---

(١) تكالبَ الأبناء على الأب لاستحوازه على الإناث وكل الحقوق، وغلبوه على أمره اقتسموا النساء والحقوق وعملوا على ترسيخ النظام الجديد، فكانت نشأة الديموقراطية. (الحفنى)

الطوطية[1] من الحضارة بنشأة القيود التى اضطرت الجماعة أن تفرضها على أفرادها حتى تحافظ على النظام المستحدث. وكانت هذه المحرمات التى استنتها بمثابة الإرهاصات الأولى التى كونت معنى «الحق» وأقامت القانون. ومن ثم فقد نهضت حياة الناس على أساس، دعامتاه الانصياع للعمل الذى أملته الضرورة الخارجية، وقوة الجنس[2] وسيطرته على الذكر والأنثى، حيث كان دافعاً للأنثى إلى البقاء بجوار الذكر تطفئ به عواطفها، وتحتمى فى قوته، وتضمن أن تبقى بالقرب من هذا الجزء من نفسها الذى انفصل عنها

---

(١) الطوطم حيوان أو نبات أو أى شئ آخر مقدس لدى جماعة أو قبيلة أو شعب يرمز للجماعة ويحميها، وتدور حوله طقوسها الدينية وشرائعها. والطوطمية هى نظام القانون والعادات التى تدور حول الطوطم بوصفها قوانين وشرائع اجتماعية ودينية. والطوطمية أقدم ديانة عرفها تاريخ الإنسانية. وهى ليست عبادة الحيوان أو النبات ولكن القبيلة التى تدين بالطوطمية ترى أنها والطوطم من أصل واحد. وأول من استخدم تعبير الطوطمية مؤلف إنجليزى مغمور اسمه جون لونج كان يعمل ترجماناً فى شركة الهند فى كتاب له بعنوان «أسفار ورحلات ترجمان هندى» (١٧٩١)، وبعده توالت الكتب التى تستخدم الاسم حتى استعاره فرويد لكتابه «الطوطم والمحرم» ويقصد بالمحرم نظام المحارم الذى يحظر على الأفراد الاقتراب من أشياء إلا فى ظروف خاصة وبطقوس معينة. (الحفنى)

(٢) لاحظ الشبه بين ماركس وفرويد، ويركز ماركس على العمل كدافع للسلوك، بينما يستغرق الجنس فرويد وإن كان يتحدث عن العمل ويقدمه فى الحديث على الجنس. (الحفنى)

وهو ابنها. فكأن إيروس[1] وأنانكيه[2] هما أصل نشأة الثقافة الإنسانية. وكانت أولى نتائج الثقافة أن استطاعت أعداد كبيرة من البشر أن تتعايش. وخيل إلى الإنسان أنه طالما أن القوتين الكبيرتين السابقتين تعملان معاً في تآزر فإن لنا أن نتوقع أن يجرى التطور الثقافى بطريقة هادئة نحو المزيد من سيطرة الإنسان على العالم الخارجي، وتزايد أعداد الناس المتعايشين معاً. ولكن الأمر كان على خلاف ذلك، ولم يحدث أن اقتنع أحد بالنتائج المتحصلة. وقبل أن نشرع فى البحث عن أوجه عدم الرضا، سأستأذن فى الخروج عن الموضوع لبعض الوقت وأواصل النقطة التى سبق أن أثرتها من أن الحب أحد عنصرين هما أساس الثقافة، وأحاول أن أوفيه حقه من البحث، ولقد قلت إن الإنسان، وقد وجد من تجربته أن الحب الجنسي أو التناسلى يمنحه أعلى درجات الإشباع حتى صار معنى السعادة مرادفاً لمعنى الحب الجنسى، آل على نفسه أن يبحث عن السعادة على طريق العلاقات الجنسية، وجعل تحصيل اللذة الجنسية مناط حياته. ثم قلنا إن الإنسان وقد صار هذا هدفه،

---

(١) إيروس Eros إله الحب وبانى الحضارات ومنشئ الصداقات، لكن فرويد يستعمله استعمال هوميروس لا بمعنى إنه إله بل بمعنى أنه اسم لطاقة الحياة أو لغرائز الحياة والبقاء. (الحفنى).

(٢) أنانكيه Ananke : بمعنى الضرورة. والضرورة، والقدرة Moira ، والصدفة Tyche ، ثلاثية إغريقية تتحكم فى الكون. والضرورة قوة لا معقولة عمياء بلا غاية تحكم بعض المجريات. والقدر قوة كلية تسيطر على كل الأحداث بغاية مقصودة. والصدفة قوة تتوخى غاية ولكنها تعمل بلا سبب. والأنانكيه عند فرويد وراء الدافع إلى العمل عند الإنسان. (الحفنى)

أصبح يعتمد على جزء من العالم الخارجى هو الموضوع الذى اختاره لحبه، بشكل يشكّل أكبر خطورة عليه، ويعرضه لآلام شديدة الوطأة فى حال تنكر الحبيبة له ورفضها إياه، أو بفقدانه لها بفعل الموت أو الخيانة. ولقد حذرنا الحكماء لذلك فى كل العصور، وشددوا فى تحذيرهم لنا من مغبة الانسياق وراء الحب، ومع ذلك استمر الحب يشد إليه أكثر الناس. واستطاعت قلة منهم رغم ذلك أن تلتقى بالسعادة على درب الحب، ولكنهم تعرضوا لتغييرات عقلية هائلة فى وظيفة الجنس عندهم قبل أن يتمكنوا من تحقيق ما حققوه. وأمثال هؤلاء الناس لا يحتاجون بفعل تكوينهم الخاص، إلى أن تبادلهم المحبوبة الحب، لكنهم يفهمون الحب ويضفون عليه قيمة إذا استطاعوا أن يكونوا محبين لا يبادلهم الآخرون الحب. وهم يتوقّون آلام فقدان الحبيبة. بأن يتجاوزوا بحبهم الأفراد إلى حب الناس كلهم بالتساوى، ويتحاشون ما يأتى به الحب من فشل وخيبة بأن يُفرغوا حبهم من المضمون الجنسى، ويحيلوا الغريزة إلى دافع يحدوه الحب وتتقاصر دونه الشهوة، ومن ثم يستحيلون إلى مخلوقات رقيقة، لا تنحرف بمقاصدها ولا تتقلب بها الأهواء، ولا تعرف عواصف الحب الجنسى وأنواء الرغبة، رغم أن دوافعهم تستقى من ذلك الحب وتصدر عن الرغبة.

والحب المفرغ من الجنس هو فى حقيقة نشأته حب جنسى كامل، وهو يزال حباً جنسياً فى لاشعور البشر. وكلا النمطين من الحب يتجاوز دائرة الأسرة إلى العالم، وينشئ ارتباطات جديدة بآخرين كانوا من قبل أغراباً. ويؤدى الحب المفرغ من الجنس إلى إنشاء صداقات ضرورية من الناحية

الثقافية لأنها تتجاوز حدود الحب الجنسى ولا تقتصر على موضوع واحد. لكن العلاقات المتبادلة بين الحب والثقافة تفقد بساطتها مع استمرار التطور، فمن ناحية لا يساير الحب مقتضيات الثقافة، ومن ناحية أخرى تهدد الثقافة الحب بما تفرضه من قيود ثقيلة الوطأة.

ولا سبيل لرأب الصدع بين الحب والثقافة، ولا يدرى أحد حتى الآن سبباً لهذا الانشقاق الذى يفصح عن نفسه أولا فى الصراع بين الأسرة وبين المجتمع الكبير الذى ينتمى إليه الفرد. ولقد سبق أن نبهنا إلى أن الثقافة تهدف ضمن ما تهدف إلى تجميع الرجال والنساء معاً فى وحدات أكبر، لكن الأسرة لا تستغنى عن أفرادها، وكلما توثقت الصلة بينهم كلما تباعدوا عن الآخرين وصعب عليهم أن يمتزجوا بدائرة أوسع كالمجتمع أو العالم ككل.

ويبين الانشقاق مرة ثانية بين الحب والثقافة فيما تبديه النساء من عداء للاتجاهات الثقافية، وبالتأثيرات المحافظة التى يُشعنها فيما حولهن رغم أنهن كن السابقات بإرساء دعائم الثقافة، لأن المرأة كانت الجاذبة للرجل والمفجرة للحب فى صدره. أما الرجل فكانت لديه دائماً قوة ذهنية غير محددة يتصرف فيها كيفما شاء، وكان عليه أن يوزع طاقته التوزيع الأمثل الذى ينجز له ما ناط به نفسه من مهام. وما يوظفه الرجل من هذه الطاقة للأغراض الثقافية يمنعه عن النساء ويضن أن يفرغه فى الجنس. وحتى واجباته كزوج وأب يصرفه عنها ارتباطه الدائم بغيره من الرجال واعتماده على علاقاته بهم.

وليس اتجاه الثقافة نحو تقييد الحياة الجنسية بأقل وضوحاً مما تهدف إليه من توسيع مجالات نشاطاتها. وتزيد القيود أكثر بفعل المحرمات والقوانين والعادات التى تُفرض على النساء والرجال معاً. وتختلف الثقافات عن بعضها البعض باختلاف المدى الذى تذهب إليه فى فرض القيود على الممارسات الجنسية، كما يؤثر التركيب المادى لبنية المجتمع فى تصورها للحرية الجنسية. وقد رأينا أن الثقافة تطبق قانون الضرورة الاقتصادية السيكولوجية عندما تسن هذه القيود، بمعنى أن ما تحتاجه الثقافة من طاقة ذهنية تصرفها على مجالات نشاطاتها تستمد أغلبه من الطاقة الجنسية لأفرادها. وتتصرف الثقافة مع الجنس من هذه الوجهة تصرف القبيلة أو الطبقة الاجتماعية التى تسيطر على باقى الطبقات وتستغلها لمصلحتها. ويضطرها الخوف من أن تتمرد الطبقات المضطهدة إلى سن المزيد من التشريعات الجافية. ولقد بلغت الحضارة الأوروبية الغربية شأواً بعيداً فى مضمار هذا النوع من التطور، فضاقت فرص الاختيار أمام الجنسين، ومُنعت أشكال الإشباع الجنسى المتطرفة ووُصفت بالانحراف، واستنّت معياراً واحداً للإشباع فرضته على الجميع، ولم تحفل بالفروق بين الأفراد فى البنية الجنسية، المولودين بها أو التى اكتسبوها، وحرمت أعداداً كبيرة من الناس من الاستمتاع بالجنس، وبذلك صارت مصدراً للظلم الفادح. وكان هدفها من كل هذه الإجراءات المقيِّدة أن يصرف الأسوياء دون المعوقين طاقتهم الجنسية دون عوائق أخرى فى المنصرف الذى عينته لهم وتركت أمر ولوجه مباحاً أمامهم. وهذا المنصرف الوحيد الذى أباحته لهم هو الحب التناسلى الجنسى

الغيرى[1]، لكنها ضربت حوله نطاقاً من الشروط الشرعية تحظره إلا على من يستوفيها.

وتحاول الحضارة الحديثة أن تكون واضحة كل الوضوح وهى تحذرنا من أنها لن تسمح بأى نوع من العلاقات الجنسية إلا ما كان أساسه إنشاء علاقة نهائية لا انفصام لها بين الرجل والمرأة، ثم وهى تؤكد أنها لن تقبل بأى حال من الأحوال أن يكون إتيان الجنس لذاته وكمصدر لتحصيل المتعة، وأخيراً وهى تصر على أنها لن تسمح به إلا بوصفه وسيلة تكاثر الجنس البشرى التى لا يوجد بديل عنها حتى الآن.

ونحن نقول إن موقف الحضارة هذا موقف متطرف، ونعرف جميعاً أنه موقف ثبت استحالة تطبيقه ولو لفترات قصيرة. ولم يحدث أن خضع لمثل هذا التدخل الشامل فى الحرية الجنسية إلا ضعاف الشخصية، ولم ينصع له الأقوياء إلا بشروط تعويضية سنتناولها فيما بعد. واضطرت المجتمعات المتحضرة، إزاء ذلك، أن تتغاضى فى صمت عن كثير من التجاوزات كان ينبغى أن تعاقب عليها. لكن كل ذلك لا يجب أن يدفع البعض منا إلى اتخاذ موقف مغاير، بحجة أن الحضارة وقد فشلت فى تحقيق كل ما تصبو إليه فلا غبار على المجتمع إن وقف من التجاوزات موقف التغاضى.

* * *

---

(١) الحب الجنسى هو الحب الذى يهدف إلى الإفراغ الجنسى فحسب، والحب التناسلى يتوسل بالجنس للإنجاب، والحب الغيرى هو أن يحب الرجل المرأة وتحب المرأة الرجل، والحب المثلى هو أن يحب الرجل الرجل وتحب المرأة المرأة. (الحفنى)

وعندما تبلغ العلاقة الغرامية ذروتها لا يكون بها أى متسع لاهتمام آخر بالعالم المحيط، ويكتفى المحبان ببعضهما، ولا تكون لهما حاجة فى أيٍ مما حولهما، ولا تتوقف سعادتهما على شئ، حتى ولو كان هذا الشئ هو الطفل الذى اشتركا فى إنجابه.

ومن كل ما سبق يحق لنا أن نتصور إمكان قيام المجتمع المتحضر على أزواج من الأفراد المتحابين والمكتفين ببعضهما، والمرتبطين بالآخرين عن طريق العمل والمصالح المشتركة. ولو أمكن ذلك لما احتاجت الثقافة إلى الرجوع على الطاقة الجنسية تأخذ منها كى تنفق ما تأخذ على نشاطاتها. لكن ما نتمناه لم يتحقق ولم يحدث أن تحقق فى يوم من الأيام، فالواقع أن الثقافة لا تقنع بروابط محدودة كالروابط السابقة، لكنها تحاول أن تربط بين أفراد المجتمع بروابط الحب، وتلجأ إلي كل وسيلة تستطيع اللجوء إليها من شأنها خلق ما يشدهم إلى بعضهم، وتبارك ما يحببهم فى بعضهم البعض، وتفرغ ما تستطيع إفراغه من طاقاتهم من الجنس حتى تقوى المجتمعات بأواصر من الصداقة التى تجمع بين أفراده. ولا سبيل إلى تحاشى فرض القيود على الحياة الجنسية طالما كانت غايتنا تحقيق هذا الهدف. لكننى لا أفهم الضرورة التى تدفع الثقافة على السير فى هذا الطريق، وعلى معاداة الجنس. ولابد أن هناك سبباً مثيراً لم يتيسر لى اكتشافه بعد.

وربما كان السبب هو هذه القاعدة من قواعد السلوك المتحضر، مما اصطلحنا على تسميته بمُثل السلوك العليا، والتى تقول «أحبب جارك حبك

لنفسك». وهى قاعدة مشهورة عالمياً، ولاشك أن عمرها أقدم من عمر المسيحية، مع أن المسيحية تزهو بها كأحد مفاخرها[1]، لكنها مع ذلك ليست بالقاعدة الموغلة فى القدم ولم تعرفها البشرية فى الأزمان الغابرة. وسأحاول عندما أتناولها أن أتصنع السذاجة وأدعى أنى لم ألتق بها قبلا، ولسوف أجد نفسى أغالب شعوراً بالدهشة كما لو كنت قد التقيت بشئ غير عادى. لكن ما الذى يضطرنى إلى هذا الادعاء، وأى خير أرجيه، والأهم من ذلك كيف سيتيسر لى أن أدعى ما أدعيه، وكيف سأتمكن من القيام به؟

إن حبى الذى يمكن أن أكنه لأحد، فى ظنى، شئ له قيمته، ولا يجوز لى من ثم أن أوزعه على الناس بدون تفكير. وحبى يفرض علىّ التزامات ينبغى لتحقيقها أن أكون مستعداً لتقديم التضحيات. وعندما أحب شخصاً، لابد أن يكون شخصاً يستحق هذا الحب بشكل ما. لكنه لو كان إنساناً غريباً عنى، ولم يستطع أن يشدنى إليه بما يتحلى من صفات أو بما استطاع أن يكون له من مكانة فى نفسى، فسيشق علىّ أن أحبه. وحتىً لوحدث وأحببته فسيكون حبى له خطئاً، لأن أحبائى يعدون حبى امتيازاً اختصصته بهم، ومن الظلم

(١) يحرّف فرويد كلمات المسيح، فالوصية لم تذكر الجار لكنها توصى بالقريب، ونصها «سمعتم أنه قيل تحب قريبك وتبغض عدوك، وأما أنا فأقول لكم أحبوا أعداءكم» (إنجيل متى، الإصحاح الخامس، الآية ٤٤). وحتى فى سفر الخروج من التوراة اليهودية لا تذكر الوصايا العشر الجار بالتخصيص ولكنها توصى بالقريب، ونصها «لا تشهد على قريبك شهادة زور. لا تشته بيت قريبك. لا تشته امرأة قريبك ولا عبده ولا أمَته ولا ثوره ولا حماره ولا شيئاً مما لقريبك» الإصحاح العشرون الآية ١٦). (الحفنى)

لهم أن أساوى غريباً بهم وأرفعه إلى منزلتهم. ولو كانت الوصية المثالية التى تقول «أحبب جارك كما تحب نفسك»، لو كانت تقول بدلاً من ذلك «أحبّ جارك كما يحبك جارك» لما اعترضت عليها. وهناك وصية أخرى تبدو لى أكثر إبهاماً وتثير فى نفسى اعتراضاً أكبر. وهى الوصية التى تقول «أحبّ أعداءك». وعندما أقلب فيها التفكير أجد أنى أخطئ إذ أتصرف إزاءها على أنها تتضمن سفسطة أكبر، لكنها فى الواقع على نفس الدرجة من التزييف والهراء[1].

والواقع أن الناس ليسوا مجرد مخلوقات مهذبة ودودة تتمنى الحب ولا تملك إلا الدفاع عن نفسها لو هوجمت، لكن قدراً كبيراً من الرغبة فى

---

(١) يبدى فرويد عداء مريراً للمسيحية، وربما كان كتابه «موسى والتوحيد» الكتاب رقم واحد فى معاداة المسيحية إن جاز لى أن استعير تعبير معاداة السامية لأجعله معاداة المسيحية. ويروج اليهود للفيليسوف نيتشه وتنشر دور النشر اليهودية من كتبه كلها تلك المعادية للمسيحية. ويقول فرويد عن المسيحية إنها «ارتداد ثقافى بالمقارنة بالديانة اليهودية، ولم تكن للديانات المسيحية الارتفاعات السامقة التى حلّقت إليها الديانة اليهودية». ولا يسلم الإسلام من تهجم فرويد، ويصفه بأنه صورة منقولة عن اليهودية، وأن النبى محمد كان يريد التبشير باليهودية فى أول الأمر، لكن تنكر أحبار اليهود له اضطره إلى التحول عنهم بدعوته وإطلاق اسم الإسلام عليها!! وهو يقول إنه لم يقرأ فى الاسلام ومع ذلك لم يستنكف أن يردد أقوالا سمعها وكأنه واحد من العامة وليس عالماً مسئولا. وأ أكرر ما سبق أن قلته إن فرويد يهاجم الدين فى شخص المسيحية والإسلام، لكنه يبارِ فى شخص اليهودية ويجعلها تراثاً لليهود وأصلا لكل الديانات والحضارات. ويقلل من شأن المسيحية والإسلام، ويقول عن اليهودية إنها ديانة أب، والمسيحية ديانة إبن، والإسلام ليس ديانة إطلاقاً ولكنه تشويه لليهودية!! (أنظر ترجمتى لموسى والتوحيد). (الحفنى)

الاعتداء بشكل جزءاً من طبيعتهم الغريزية. والنتيجة أن الناس لا تنظر إلى الجار على أنه إنسان يمكن أن يبذل لهم العون لو احتاجوه، أو أنه يستحق أن يكون موضع حبهم، لكنهم يجدون فيه ما يغريهم أن يصبوا عليه شحنة العدوان التى يمتلأون بها، وأن يستغلوا طاقته على العمل استغلالا مجانياً، وأن يستخدموه لإشباع الجنس عندهم من غير رضاه، وأن يستولوا على ممتلكاته، وأن يذلوه ويؤلموه ويعذبوه ويفتكوا به. وما أصدق المثل القائل إن الإنسان ذئب بشرى! ومن يمكن أن يشك فى صدقه وهو يواجَه فى حياته وفى التاريخ بكل الشواهد التى تثبت صدق دعواه. وتظل هذه الشراسة الضارية كامنة فى انتظار ما يثيرها، أو ربما تخرج من مكمنها تلبى الدعوة لخدمة غرض من الأغراض كان من الممكن أن يتحقق بلا عنف وبإجراءات أخف. وتكشف هذه الشراسة عن وجهها كذلك بعفوية كلما واتتها الظروف وتوقف العقل عن العمل على تقييدها وتكبيلها، وعندئذ يظهر البشر بمظهر الوحوش الضارية التى لا يتطرق إليها أن تستثنى جنسها من شرور ضراوتها.

ويعكر صفو علاقاتنا بجيراننا هذا الميل للعدوان الذى نستطيع أن نتبينه بسهولة فى أنفسنا، ومن ثم نفترض عن حق أنه موجود عند الآخرين. وهذا الميل إلى العدوان هو نفسه الذى يضطر الثقافة أن تقول بالوصايا وتطالبنا بالعمل على مقتضاها. وهذا العداء الأولى الذى يشعر به البشر لبعضهم البعض هو الذى يتهدد المجتمع المتحضر بالانحلال. ولم يفلح اتفاق المصالح فى التقريب بين الناس، ولم يُجْدِ اشتراكهم معاً فى العمل، ومازال الغرائز أقوى من العقل، والهوى أغلب من المصلحة، الأمر الذي اضطر الثقافة دائماً

إلى استدعاء كل التعزيزات الممكنة لتصد عدوان الغرائز، وانتهجت الهجوم العقلى المعاكس بالاستعانة بالتقمص فجعلتنا نرى أنفسنا فى الآخرين فنحبهم، وأفرغت الحب من مضمونه الجنسى، وفرضت القيود على الإشباع الجنسى، وشرعت الوصايا من قبيل أن نحب جيراننا حبنا لأنفسنا مع علمها أنه مطلب تقصر دونه طبيعتنا البشرية.

وليس سهلا أن يتعايش الناس دون أن يشبعوا فى أنفسهم هذا الميل إلى العدوان المطبوعين عليه، ويصيبهم القلق لهذا السبب كلما حيل بينهم وبين التنفيس عن ميولهم. وطالما أن الحضارة تتطلب التضحية بالرغبات الجنسية، بل وبالميول العدوانية، فأعتقد أننا نكون أقدر الآن على فهم لماذا يصعب على الناس أن يحسّوا السعادة فى ظل الحضارة.

ولم يحدث لى قبلا فى أى من كتاباتى السابقة أن شعرت بقوة كما أشعر الآن بأن ما أتعرض له إنما هو شئ يعرفه الجميع، وأنى أنفق الورق والحبر وجهد جمّاعى الحروف والطبّاعين لنشر أشياء واضحة بنفسها. لذلك فلو بدا لى أن فكرة وجود غريزة للعدوان مستقلة بنفسها يمكن أن تعدّل من نظرية الغرائز[1] لأسعدنى جداً أن أمسك بها.

---

(١) نظرية الغرائز: أن الكائن الحى توجهه غرائز أو قوى تدفعه إلى العمل، وأن الغاية من الفعل هى إزالة مصدر الإثارة الذى يخلق الدافع، ولا يتحقق ذلك إلا بموضوعات تتمايز عن بعضها بما تتضمنه من خصائص مشبعة. والغريزة دافع بيولوجى أساسى فطرى وهادف. (الحفنى)

ولسوف نرى أنها ليست غريزة مستقلة، وأن المسألة ليست أكثر من أننا قد انتهينا إلى خاتمة سبق أن أعلناها، وأننا تابعناها إلى نتائجها المنطقية التى تأدت إليها. ولقد تطورت النظرية التحليلية بالتدريج، فكانت نظرية الغرائز جزءًا منها، وشقّت طريقها وسط مصاعب أكبر من المصاعب التى اكتنفت تطور النظرية التحليلية الأم، وكانت نظرية الغرائز شيئاً لا يمكن أن تستغنى عنه النظرية التحليلية، ولو لم توجد لكان لابد من نظرية تحل محلها. وفى غمرة ارتباك تفكيرى فى بداية الموضوع، انطلقت منى كلمات مأثورة للشاعر الفيلسوف شيللر[1] تقول إن الجوع والحب يجعلان العالم يدور. ويصلح الجوع لتمثيل الغرائز التى هدفها المحافظة على الفرد. أما الحب فهو شئ آخر وظيفته المحافظة على النوع، وتساعده الطبيعة على أدائها بكل الطرق، ولذلك فهو نشيط يطلب موضوعاته ويسعى إليها، ويبرز هنا لأول مرة التعارض بين غرائز الأنا[2] وغرائز الموضوع. ولقد أطلقت على طاقة غرائز

---

(١) فريدريش شيللر (١٧٥٩-١٨٠٥) شاعر وكاتب مسرح وفيلسوف، اشتهر بمسرحيته الرومانسية «اللصوص»، واتجاهاته المثالية ومعالجاته لمعانى الحرية والبطولة، وكان الشخصية الرئيسية إلى جانب جوته فى ألمانيا القرن الثامن عشر، واشترك معه فى تحرير عدد من المجلات الأدبية، وكانت نظرياته فى الفن والدراما، وكتاباته فى الاستاطيقا، مثلا لما يمكن أن يكون عليه الإنسان المفكر الأمثل الذى يجمع بين الشاعر والفيلسوف، وهو الإنسان الكامل. وكانت لكتاباته أصداء فى كتابات هيجل ونيتشه وماركس وملِ وديوى؛ ومما يذكر أنه مات من شدة الفقر والمرض في الخامسة والأربعين فقط. (الحفنى)

(٢) غرائز الأنا : الغرائز التى ترتبط بالحاجة إلى المحافظة على الذات، بعكس الغرائز الجنسية التى هدفها التناسل والتكاثر. (الحفنى)

الموضوع، اسم اللبيدو[1] وقصرت الاسم عليها وحدها ..وبذلك فإن الإنسان مركب، تدخل فيه غرائز الأنا والغرائز نقيضها التى اسمها الغرائز الغيرية، المتجهة للغير والتى بها يكون الحب بأوسع معانيه. وتبرز إحدى غرائز الموضوع من بين مجموعتها، وأسميها الغريزة السادية[2]، وهى تبرز عن غيرها بحكم وظيفتها التى يمكن أن أصفها بأنها غير لطيفة. ثم إنها تربط نفسها فى كثير مما تؤديه بغرائز الأنا. ولا تخفى كذلك صلتها القوية بغرائز السيطرة وهى غرائز ليست لها غايات جنسية. لكن مع ذلك تظل الغريزة السادية إحدى الغرائز الجنسية، بمعنى أن الرغبة الجنسية يمكن أن يكون أحد وجهيها الحب والوجه الآخر القسوة.

ولم يخطّئ أى محلل نفسى أياً من هذه الأفكار حتى الآن. ومع ذلك فقد أجريت بعض التعديلات التى كان علىّ أن أجريها وأنا أواصل بحوثى متقدماً من المكبوت إلى العوامل التى تدفع إلى الكبت، ومن غرائز الموضوع إلى

---

(١) لبيدو الموضوع : مجموع الاهتمامات الغرامية الموجهة نحو الأشخاص، وعكسه اللبيدو النرجسى، وهو جماع الاهتمامات الموجهة من الفرد إلى ذاته. (الحفنى)

(٢) السادية : إنحراف جنسى يتحقق به الإشباع الجنسى بإيقاع الألم بموضوع الحب. ويتفاوت التعبير عن الألم من مجرد التعبيرات الوجهية إلى إسالة الدم، كما تتفاوت اللذة من مجرد الشعور بالراحة إلى الإنزال المنوى. وتعنى السادية عموماً اللذة بممارسة القسوة. والكلمة مشتقة من اسم الماركيز دى ساد، وكان كاتباً فرنسيا داعراً يمارس الفجور ويكتب عنه. ويجد فرويد أن السادية طبيعية فى بعض مراحل تطور الفرد، حينما يجد الطفل لذة فى العض والمص والضرب فى المرحلة الفمية، وفى إطالة عملية التبرز بممارسة التحكم فى التبرز وقبض عضلات الشرج فى المرحلة الشرجية. (الحفنى)

غرائز الأنا. وتحقق لى أثناء ذلك إنجاز ضخم بإدخالى لمفهوم النرجسية[1]، وهو يعنى أن الاهتمامات، التى مصدرها الأنا، تتوجه إليه وتستقر فيه، لكنها قد تنصرف إلى موضوعات وتصبح لبيدو موضوعات، وقد تعود أدراجها فتصبح لبيدو نرجسياً. ولمّا وجدتُ أن غرائز الأنا غرائز لبيدية تهيأ لى لبعض الوقت أن اللبيدو لا يمكن إلا أن يكون فى معناه مرادفاً للطاقة الغريزية عموماً كما سبق أن قال يونج[2]. لكن ظل بى نوع من الاعتقاد لم يكن قد تكون له أساس بعد، بأن الغرائز لا يمكن أن تكون كلها بطبيعة واحدة.

---

(١) النرجسية : المغالاة فى تقييم الذات والمحاسن البدنية لذات الفرد. والنرجسية ليست انحرافاً جنسياً لأنها لا ترتبط بالإشباع الجنسى، وهو غير الإشباع الجنسى الذاتى بالعادة السرية مثلا. والاسم مشتق من الأسطورة الإغريقية التى تدور حول نارسيسوس (نرجس) الذى هام غراماً بصورة نفسه فى الماء فسعى إليها وغرق وتحول إلى زهرة النرجس. ويقول فرويد إن الأنا يتخذ شخصاً آخر كموضوع لحبه، لكن قد يحدث بشكل سوى أن يتخذ نفسه موضوعا لهذا الحب. والنرجسية عموما تحدث أكثر بين النساء، وتصيب الفصاميين. (الحفنى)

(٢) كارل جوستاف يونج (١٨٧٥-١٩٦١) رغم أنه محلل نفسى، والرجل الثانى فى تاريخ التحليل النفسى، وكان فرويد يطمع أن يكون يونج بالنسبة له كما كان يشوع بالنسبة لموسى، إلا أن يونج كان مسيحياً، وأغلب أعضاء حركة التحليل النفسى كانوا من اليهود، إن لم يكونوا جميعاً من اليهود، باستثناء يونج وإرنست جونز. ويونج سويسرى وكان أول رئيس لجمعية التحليل النفسى الدولية، وقد انفصمت العلاقة بين فرويد ويونج بسبب رفض يونج لآراء فرويد فى معنى اللبيدو بوصفه جماع الميول الجنسية، وكان من رأى يونج أنه طاقة غير متميزة وأساس العمليات العقلية، وأن النشاط النفسى لا ينظمه مبدأ اللذة الألم، لكنه يحدث تلقائياً بواسطة اللبيدو ويحكمه مبدأ حفظ الطاقة ومبدأ =

وخطوت الخطوة التالية بكتابى «ما فوق مبدأ اللذة[1]» (١٩٢٠) عندما طافت بذهنى لأول مرة فكرتا إجبار التكرار[2] والطبيعة المحافظة للغرائز. واستخلصت من تأملاتى فى أصل الحياة، وفى أشياء بيولوجية ماثلة أنه بالإضافة إلى الغريزة التى تحافظ على المادة العضوية وتجمع بينها فى وحدات أكبر، لابد أن توجد غريزة أخرى تتناقض معها وتعمل على تفكك هذه الوحدات وإعادتها إلى حالتها اللاعضوية التى كانت عليها سابقاً، أى أن هناك غريزة موت تناقض غريزة الحياة أو ما أطلقت عليه اسم الإيروس، وبذلك يسهل تفسير ظواهر الحياة بوصفها نتاج تفاعل الغريزتين وتأثيراتهما المتبادلة.

ولم يكن من السهل مع ذلك تصور وظيفة غريزة الموت هذه المتخيلة. لكن تصورت أن جزءاً من غريزة الموت يتوجه إلى العالم الخارجى ويظهر بوصفه غريزة عدوان وتدمير، ونقلتنى هذه الفكرة خطوة إلى الأمام، وتصورت أن توقف غريزة العدوان عن التوجه إلى الخارج لابد أن تكون نتيجته أن يتوجه التدمير إلى الداخل، أى إلى الذات، وهو ما كان يحدث أصلا فى الذات بفعل

= الإنتروبيا (ميل الطاقة النفسية للانصراف من القيمة الأقوى إلى القيمة الأضعف إلى أن تحدث حالة توازن). (الحفنى)

(١) ما فوق مبدأ اللذة ترجمة دكتور عبدالمنعم الحفنى.

(٢) إجبار التكرار : ميل لا يقاوم لدى الفرد لتكرار التجارب غير السارة التى ربما تكون كذلك مؤلمة وصادمة. ويزعم فرويد أن إجبار التكرار هو الذى يتحكم فى غريزة الموت، وهو يرجع ظواهر تكرار أحلام القلق والكوابيس والأعراض العصابية إلى تأثير إجبار التكرار. (الحفنى)

غريزة الموت، وخرجت من تصوري بأن الغريزتين نادراً، إن لم يكن إطلاقاً، ما تظهران بمعزل عن بعضهما وأنهما يتشابكان دائماً ويختلطان معاً بنسب متفاوتة، ولذلك يصعب علينا أن نميز الواحدة من الأخرى. ونحن نعرف أن السادية جزء متمم للغريزة الجنسية، وأنها عبارة عن امتزاج قَوّى بين غريزة التدمير والدافع إلى الحب، بينما تتألف الماسوكية[1]، نقيضها، من اختلاط الغريزة الجنسية بالتدمير الذى يجرى داخل الذات، اختلاطاً ينتج عنه ظهور الميول التدميرية التى كانت حتى الآن غير ملموسة.

ولقد تقدمت بهذه الأفكار، التى طرحتها بإيجاز هنا، على استحياء فى أول الأمر، ولكنها تلبّستنى بمرور الوقت حتى اقتنعت بها ولم تعد لى وجهة نظر سواها، وأعتقد أنها أفكار خصبة نظرياً أكثر من غيرها مما يمكن أن ألجأ إليه، فهى بسيطة البساطة التى لا تتجاهل الواقع ولا تضر به، وهو ما نطلبه فى البحوث العلمية، ومازلت أذكر الموقف الدفاعى الذى اضطررت إلى اتخاذه عندما قلت لأول مرة فى تاريخ التحليل النفسى بإمكان وجود غريزة للتدمير، والزمن الذى انقضى قبل أن تصبح الفكرة مقبولة، ولذلك لم أدهش

---

(١) الماسوكية : إنحراف جنسي يتحقق فيه الشعور باللذة لما ينزل بالفرد من ألم، وقد يصل الشعور باللذة حد بلوغ الهزة. وقد يكون الشعور باللذة خالياً من الإحساس الجنسي، وقد يصدر عن مجرد إحساس الماسوكي بأنه مستعبد أو تساء معاملته أو حتى من مجرد إحساسه بالاستغضاب. ويرى فرويد أن الماسوكية دليل على وجود ميول تدمير داخلية، كما يرى أن المجتمعات تشجع النساء أن يكن ماسوكيات وأن يتحملن ويصبرن ويخضعن، فإذا بدت على الرجل ميول ماسوكية كان ذلك دليلا على أنثويته. (الحفنى)

عندما واجهت أفكارى التى أوجزتها هنا نفس المعارضة، وما يزال البعض يعارضها حتى الآن.

وبناء عليه فإنى أرى أن الميول العدوانية ميول غريزية مستقلة فطرية فى الإنسان، وأنها أمنع المعوقات التى تقف فى وجه الثقافة. وكنت قد أفصحت من قبل عن قناعتى بأن الثقافة مرحلة من مراحل تطور الحضارة، ومازلت مقتنعاً بما قلت، وقد أضيف عليه أن الثقافة قد ثبت أنها تعمل فى خدمة غرائز الحياة (الإيروس) التى تربط الأفراد ببعضهم البعض وتصنع منهم الأسر ثم القبائل فالأجناس والأمم، وتوحد بينهم فى وحدة كبرى هى الإنسانية. ولا أعرف لماذا يجرى العمل على هذا المنوال، وأرى أن المسألة ببساطة ترجع إلى فعل غرائز الحياة (الإيروس)، ولا يوجد ما يمكن أن يوحّد بين جموع الناس ويربطهم برباط قوى مثل الاهتمامات الجنسية، فالضرورة وحدها والفوائد التى تعود على الناس بالعمل مع بعضهم لا يمكن أن تربط بينهم بمثل هذا الترابط الذى توثقه اهتماماتهم الجنسية. وتقف غريزة العدوان الطبيعية فى الإنسان دون هذا البرنامج الذى تستهدفه الحضارة، ويحوُل العداء الذى تفجره فى كل إنسان تجاه الجميع وفى الجميع تجاه كل إنسان دون تحقيقه. وهى تمثل غريزة الموت وتشتق منها، ولقد عرفنا أن غريزة الموت تتواجد إلى جانب غريزة الحياة (إيروس) وأنها تقاسمها السيطرة على أهل الأرض، ومن ثم، فيما يبدو لى، يتضح معنى ارتقاء الثقافة، ولا يعود أمره لغزاً يحيرنا، ولابد أنه يحدث بفعل الصراع بين إيروس والموت، وبين غرائز الحياة وغرائز التدمير كما تتبدى فى أفعال جنس البشر.

وهذا الصراع هو لب الحياة وكل ما يمكن أن تتكون منه أساساً، وعلى ذلك نستطيع أن نقول إن ارتقاء أو تطور الحضارة هو شئ يمكن أن نصفه بأنه صراع الجنس البشرى من أجل البقاء[1].

* * *

لكن لماذا لا تظهر الحيوانات التى تشبهنا صراعاً كهذا الصراع الثقافى؟ لا نعرف جواباً لهذا السؤال، لكن بعضها مثل النحل والنمل العادى والأبيض ظل يناضل لآلاف القرون قبل أن يتمكن من إقامة المستعمرات التي تشبه الدولة فى نظامها، وأن يبلغ هذا المستوى من التخصص فى العمل، وأن يفرض القيود على أفراده، مما نعجب به اليوم. ونحن نعرف بما قد تهيأ لنا من مشاعر أننا لا يمكن أن نشعر بالسعادة فى أى من مجتمعات عالم الحيوان، أو فى أى من الأدوار التى تنيطها بأفرادها. وربما تكون الحيوانات من غير الجنس البشرى قد توقف تأثير البيئة على غرائزها، ومن ثم توقف تطورها.

لكن الإنسان كانت تتفجر طاقته عن جزء ينصرف إلى غريزة التدمير التى تنشط لتعوق التقدم الحضارى. فما الذى كانت تفعله الحضارة لتوقف هذا العدوان الذى يواجهها، وأى الوسائل كانت تلجأ إليه كى تتخلص من نتائجه السيئة؟ وما الذى يجرى داخل الإنسان ويجعل هذا التعطش للاعتداء

---

(١) لاحظ أثر دارون على فكر فرويد، وهو هنا يأخذ بمبدأ دارون الذى يقول بالصراع من أجل البقاء. (الحفنى)

حميداً لا ضرر منه؟ لابد أنه شئ غريب، ما كان من الممكن أن نتصوره، ومع ذلك فهو بسيط للغاية، فالعدوان يُستدمج[1] أو يُستدخل، بمعنى أن الإنسان يعيده من حيث أتى، أى أنه يتوجه ضد الأنا[2]، ويسيطر عليه جزء من الأنا يتميز عن بقية الأجزاء ويكون الأنا الأعلى. ويعمل الأنا الأعلى[3] فى شكل الضمير ويتسم بنفس الميل لممارسة العدوان، لكنه يتوجه بعدوانه نحو الأنا ويسقيه من نفس الكأس التى كان يريد الأنا أن يسقيها للآخرين. ونحن نسمى التوتر الذى يتفجر بين الأنا الأعلى المتزمت وبين الأنا الأدنى مرتبة، نسميه الشعور بالذنب[4]، ويفصح عن نفسه فى شكل حاجة إلى العقاب. وهكذا تتفوق الحضارة على شهوة العدوان فينا، وتضعفها وتنزع سلاحها،

---

(١) الاستدماج : عملية تقمص المواقف التى للغير، ويستدمج الطفل مواقف أبويه، ويتقمصه للأبوين يتكون لديه الأنا الأعلى. والأنا الأعلى هنا يستدمج موقف الأنا، ويتبنى العدوان الذى كان سمة الأنا، ويتوجه به للأنا. (الحفنى)

(٢) الأنا : هذا الجزء من النظام النفسى الذى ينظم الدوافع البدائية غير المنظمة التى يحتويها جزء النظام النفسى المسمى الهو، ودوافع الأنا الأعلى، ويحاول أن يشبعها فى عالم الواقع. (الحفنى)

(٣) الأنا الأعلى : جزء من النظام النفسى، يمثل دور القاضى أو الرقيب، ويجعل فرويد من وظيفته تكوين الضمير الأخلاقى. (الحفنى)

(٤) الشعور بالذنب : وعى ذاتى بانتهاك القيم الشخصية أو الأسرية أو الدينية أو الاجتماعية، انتهاكاً قد يكون حقيقياً أو متوهماً والإنسان هو الكائن الوحيد الذى يمكن أن يحس بالذنب. (الحفنى)

وتقيم داخل عقولنا جهازاً يشرف عليها وكأنه الحامية التى يخلّفها الجيش فى مدينة مهزومة.

وللمحللين النفسيين وجهات نظر فى أصل الشعور بالذنب تختلف عن وجهات نظر علماء النفس. وليس هذا فقط، بل إنهم ليجدون مشقة فى تفسيرها، فأولاً لو سأل سائل عن كيفية تولد الشعور بالذنب لدى أى شخص، لكان الرد على السؤال بإجابة يصعب تفنيدها، مفادها أن الناس تشعر بالذنب (يسمى رجال الدين الشعور بالذنب شعوراً بالإثم) إذا ارتكبت من الأفعال ما تعرف أنه شر. لكننا سرعان ما ندرك أنها إجابة لا تشفي، ومن ثم نضيف بعد تردد أن الإنسان الذي لم يرتكب فعلا أى خطأ، لكنه يدرك أن نية ارتكاب الخطأ كانت لديه، مثل هذا الإنسان يشعر كذلك بالذنب. وإذن فارتكاب الخطأ ونية ارتكابه متساويان. لكن ما الذى يجعلنا نساوى بينهما؟ لأننا فى الحالتين ندين الشر ونعتبره شيئاً لا ينبغى أن نرتكبه، فكيف توصلنا إلى هذا الحكم؟ قد نرفض فكرة أن توجد لدينا قدرة أصيلة، وربما جاز لنا أن نسميها طبيعية، على التفريق بين الخير والشر. وليس الشر فى الكثير من الأحيان هو ذلك الذى يؤذى الأنا أو يعرضه للخطر، بل على العكس ربما كان الشر شيئاً يريده الأنا ويطيب له. وإذن فلابد من وجود عامل مؤثر غير عادى بمقتضاه يكون الحكم على الأشياء بأنها خير أو شر. وما دام الناس تتفاوت فى مشاعرها، فلابد أن وراءهم دافعاً يدفعهم لإطاعة هذا العامل المؤثر غير العادى. ومن السهل اكتشاف هذا الدافع فى عجز الإنسان واعتماده على الآخرين، ويمكن تحديده بأنه الخوف من فقدان الحب، فلو أن الإنسان فقد

حب الآخرين الذين يعتمد عليهم، فسيفقد كذلك حمايتهم له ضد الكثير من الأخطار، وأكثر من ذلك سيخاطر هو نفسه بتعريض نفسه لعقاب من هم أقوى. وإذن فالشر، كتعريف مبدئي، هو ما يتسبب في تعريض الإنسان لفقدان حب الآخرين، ولأن الإنسان يخشى أن يفقد هذا الحب فهو يتحاشاه، وهذا هو ما يجعل الفارق بسيطاً بين أن ينوى الإنسان ارتكاب الشر أو أن يرتكبه فعلا، ففى الحالتين لا توجد خطورة إلا عندما يتكشف الأمر للسلطة، وتتصرف السلطة فى الحالتين بطريقة واحدة.

ونحن نسمى هذا الضرب من التفكير بالضمير الفاسد، لكن الواقع أنه لا يستحق هذا الإسم، لأن الواضح أن الشعور بالذنب حتى هذه المرحلة ليس إلا الخوف من فقدان حب الناس، وهو لا يعدو نوعاً من القلق الاجتماعى، وهو فى الطفل الصغير لا يمكن أن يكون أى شئ سوى ذلك، لكنه يتغير فى حالة كثير من الكبار بقدر ما يحل المجتمع الإنسانى الأكبر محل الأب أو الأبوين معاً. ونتيجة لذلك يستحل أمثال هؤلاء الناس أن يرتكبوا بطريقة طبيعية أى عمل شرير يمكن أن يعود عليهم بالنفع طالما أنهم واثقون أن السلطة لن تكتشف أمرهم أو أنها لن تعاقبهم عليه، ولا يقلقهم إلا خوفهم من إمكان افتضاح أمرهم. ولقد آن الأوان أن يحسب المجتمع الحديث حساب غلبة هذا الضرب من التفكير عند الناس.

وعندما يتربى لدى السلطة أنا أعلى، فإن ذلك يعنى أن تغييراً كبيراً قد حدث، وأن ظواهر الضمير قد ارتقت إلى مستوى آخر. ولكى أكون دقيقاً ما كان يجب أن أسمى الضمير ضميراً والشعور بالذنب شعوراً بالذنب قبل هذه

المرحلة، وعندها فقط يتوقف خوف الناس من افتضاح أمرهم، ويتلاشى للأبد الفرق بين ارتكاب الشر وتمنى ارتكابه، طالما لم يعد هناك شئ مما يحدث، حتى ما نفكر فيه، يخفى أمره على الأنا الأعلى.

وفى هذه المرحلة الثانية من مراحل التطور، تتكشف خاصة من خصائص الضمير كانت غائبة فى المرحلة الأولى، ولا يسهل تفسيرها، مؤداها أنه كلما زاد تزمت الرجل الصالح كلما ازداد تشكك ضميره، والنتيجة أن هؤلاء الذين يزدادون تديناً هم أنفسهم الذين يكثر اتهامهم لأنفسهم، وهذا يعنى أن الفضيلة تصادر بعضاً مما تعدنا من ثواب، وأن الأنا برغم اعتداله وانصياعه لم يفلح أن يكسب ثقة معلمه وناصحه الأنا الأعلى، وأنه فيما يبدو يحاول دون جدوى.

ويحفل ميدان الأخلاق بوقائع يثيرنا منها أن المصائب تفعل فعلها فى الضمير وتزيد قوته. ويتساهل الضمير طالما أن الأمور تسير مع المرء سيراً حسناً، ويسمح للأنا أن يفعل ما بدا له، لكن عندما تقع المصيبة يجرى المرء مع نفسه تحقيقاً يتكشف به خطيئته، ويرتفع بمستويات ضميره، ويفرض على نفسه الامتناع عن إتيان أشياء، ويعاقب نفسه تكفيراً عن أشياء. ويتصرف الناس كلهم بهذه الطريقة وما يزالون. ومن السهل تفسير سلوكهم بردّه إلى مرحلة الطفولة الباكرة من مراحل تكوين الضمير، وهى مرحلة كما نرى لم تتلاش باستدماجها فى الأنا الأعلى، لكنها تستمر إلى جانب وخلف المرحلة الأخيرة. ويضفى المرء على القَدَر هيبة يستبدل بها الهيبة التى كان يكنها لأبويه، ويفسر حظه العاثر بأن الحظ أو القدر، أعلى السلطات، لم يعد

يحبه، فيضطر تحت التهديد بفقد هذا الحب، يضطر أن يستكين لممثل الأبوين في الأنا الأعلى، وهو الضمير، ويذل نفسه له، وكان في أيامه الهنيّة قبل أن تحل به المصائب ويتنكر له القدر، لا يبالي بالضمير ويتجاهله. والغريب أن الهمج يتصرفون تصرفاً مخالفاً، فلو نزلت بأحدهم كارثة لا يلوم نفسه، لكنه يتوجه باللوم لإلهه المعبود، لأنه لم يقم بواجبه تجاهه كما ينبغي، ولم يمنع عنه الكوارث، ويغلظ له في القول بدلا من أن يعاقب نفسه.

وهكذا نعرف أن مصادر الشعور بالذنب اثنان، الأول هو الخوف من السلطة، والثاني هو الخوف من الأنا الأعلى، ويقسرنا الأول على التحول عن الشهوات والتبرؤ منها، ويلح الثاني علاوة على ذلك على إنزال العقاب بنا، طالما أن الإصرار على تمني الممنوعات لا يمكن أن يخفى على الأنا الأعلى. وهكذا يتبين لنا أسباب تزمت الأنا الأعلى وتشدد الضمير، فالأنا الأعلى والضمير يسارعان إلى تبني تزمت السلطة الخارجية، وينجحان إلى حد ما في أن يحلا محلها. وتتبين لنا كذلك الصلة بين التخلي عن إشباع الغرائز والشعور بالذنب. والواقع أن التخلي في أصله نتيجة من نتائج الخوف من السلطة الخارجية، والمرء ينتهي عن طلب الملذات حتى لا يفقد حب الناس. وحالما يتخلى عن إشباع غرائزه يصبح متوائماً مع السلطة، ولا يتولد عنده شعور بالذنب. ولكن المسألة تختلف مع الأنا الأعلى، فمجرد التخلي عن إشباع الشهوات لا يكفي هنا، لأن الاشتهاء يستمر مع صاحبه ولا يمكن إخفاؤه عن الأنا الأعلى، ومن ثم يعاني المرء مشاعر الذنب بالرغم من إقلاعه عن الملذّات. وتلحق مشاعر الذنب الأذى بالأنا الأعلى، وتصيبه بأكبر الأضرار

الاقتصادية في بنائه، وتعوق تكوين الضمير، طالما أن طرح الشهوات لم يطهر المرء التطهر كله، ولم يعد التمسك بالفضيلة شرطاً لضمان حب الناس، ولذلك يحل الشقاء الداخلي الأبدى (التوتر الذي تستحدثه مشاعر الذنب) محل التهديد الذى كان يلاحق المرء بالشقاء الخارجى (أى عقاب السلطة واحتجاب حب الناس).

وكل هذه العلاقات المتداخلة على درجة كبيرة من التعقيد والأهمية معاً، لدرجة أنى سأعود إلى مناقشتها من زاوية أخرى على الرغم مما يمكن أن أتهم به من التكرار. ونلاحظ أن العملية كلها تجرى بتتابع تاريخى خاص، فأولا يحدث التخلى عن الشهوات ونبذ إشباع الغرائز نتيجة الخوف من عدوان السلطة الخارجية (ويساوى هذا بالطبع الخوف من فقدان حب الناس، لأن حبهم يدفع عن المرء عقابهم). ثم يأتى دور إقامة السلطة الداخلية، ويتخلى المرء مرة أخرى عن شهواته وينبذ الإشباع الغريزى، لكنه هذه المرة يصدر عن الخوف من السلطة التى أقامها داخل نفسه، أى ضميره. ويحدث ثانياً أن يساوى الإنسان بين ارتكاب الشر وتمنيه، ويعادل الأفعال الشريرة بالنوايا الشريرة، فيحس الذنب ويشعر بالحاجة إلى العقاب، ويتشدد ضميره ويقسو عليه ويقوم مقام السلطة الخارجية ويواصل ما كانت تفعله فيعاقبه بصرامة.

وإلى هنا وكل شئ واضح، لكن في أى مكان من هذه الصورة يمكن أن نضع تأثير الظروف الخارجة على إرادة الإنسان، مما يمكن أن نسميه كوارث أو مصائب أو حظ عاثر، على ضميره؟ لقد عرفنا أن هذه الكوارث تفعل فعلها

فى الضمير وتزيده قوة وتشدداً، فكيف نفسر هذا التزمت غير العادى الذى يتصف به أفضل الناس، وما الذى يجعلهم أقل الناس تمرداً على ضمائرهم؟

هنا نعثر أخيراً على فكرة يختص بها التحليل النفسى دون طرائق التفكير العادية، وتفسر لنا، بحكم طبيعتها، السبب الذى جعل المسألة كلها تتبدى بهذه الصورة المضطربة ويستغلق علينا فهمها. والفكرة مؤداها : أن الضمير، أو بالأصح القلق الذى صار فيما بعد ضميراً، كان فى البداية سبب انصرافنا عن الإشباع الغريزى، لكن هذه العلاقة انعكست فيما بعد، وأصبح كل انصراف عن الغرائز مصدراً من المصادر التى ينفجر عنها الضمير، وكل تخل عن الشهوات إضافة جديدة تزيده تشدداً وتصلباً. وإذا أردنا أن نصوغ هذه الفكرة صياغة تنسجم مع ما نعرفه جيداً عن تطور الضمير، فإننا نقول إن الضمير هو النتيجة لتخلينا عن الإشباع الغريزى، أو أن التخلى عن الإشباع الغريزي الذى فرضته علينا عوامل خارجية، هو الذى أثمر الضمير، الذى يطالبنا بدوره بالمزيد من التخلى عن الغرائز.

وتبدو العبارة السابقة متناقضة مع ما نعرفه عن نشأة الضمير، لكن الحقيقة أن تناقضها ليس بالضخامة التى تبدو عليها، وعلينا أن نعيد صياغة المسألة كلها بطريقة تجعل هذا التناقض يبدو أقل ضخامة. ولنختر غريزة العدوان كمثل للغرائز، ولنضرب بالتخلى عن العدوان مثلا للتخلى عن الإشباع الغريزى عموماً، ولنتذكر أننا نضرب مجرد مثل، ولنتصور الطريقة التى يؤثر بها التخلى الغريزى على الضمير، فكل دافع إلى العدوان ينجح فى إجهاض إشباعه يتولى أمره الأنا الأعلى ويشحذ عدوانيته ويعيد توجيهها نحو الأنا.

ولا ينسجم قولنا هذا مع ما سبق أن ذكرناه عن الضمير وأصل الصرامة التى يظهر عليها، ونسبتها إلى الصرامة التى تتبدّى عليها السلطة الخارجية، وتمثيلها لها ومواصلتها لعملها. ومن ثم لا يكون صحيحاً أن نرجع هذه الصرامة للتخلى الغريزى. وبوسعنا أن نرفع هذا التناقض لو أننا افترضنا أصلا لشحنة العدوان الأولى التى اكتسبها الأنا الأعلى، فعندما تمنع السلطة الطفل من الاستمتاع بأول وأهم إشباعاته، تتولد لديه بالضرورة دوافع عدوانية على درجة عالية من الحدة، يتوجب على الطفل أن يرفض إشباعها. ويلجأ الطفل حيال هذا الموقف الضاغط بشدة إلى بعض الحيل التى نعرفها جيداً، كأن يتوسل بالتقمص إلى أن يستدمج فى نفسه السلطة المنيعة ويحولها إلى أنا أعلى يمتص كل العدوانية التى كان من الممكن أن يوجهها الطفل إلى السلطة. ويوطّن أنا الطفل نفسه على الرضا بدور السلطة، وهى هنا الأب الذى يجرده من كل سلطة. فكأنّ الأوضاع قد قلبت، وهو أمر كثيراً ما يحدث، وكأن الطفل يقول «لو أننى كنت الأب وهو الطفل، لكنت أعامله معاملة سيئة»، وكأن العلاقة بين الأنا الأعلى والأنا هى استعادة للعلاقات الحقيقية التى تقوم بين الأنا، قبل أن ينجزئ على نفسه، وبين العالم الخارجى، ولكنها استعادة تشوهها الرغبات. ويميز هذه العلاقة كذلك أن القسوة التى يتبدّى عليها الأنا الأعلى لا تمثل، أو أنها لا تمثل كثيراً، القسوة التى يعانى منها الطفل ويتوقعها من العالم الخارجى، لكنها تمثل عدوانية الطفل نفسه ضد هذا العالم.

وبرهنت التجربة على أن القسوة التى تتربى للأنا الأعلى للطفل لا تناظر بأى حال من الأحوال قسوة المعاملة التى يكون الطفل قد عانى منها، بل إنها لتنمو لديه مستقلة عن القسوة الأخيرة، وقد يتكون للطفل الذى أحسنت معاملته ضمير شديد الصرامة، لكننا نخطئ لو بالغنا فى الفصل بين القسوتين، فالواقع أن التنشئة الصارمة تؤثر تأثيراً ضخماً فى تكوين أنا الطفل الأعلى، وعلى ذلك فإن تكوين الأنا الأعلى وتطور الضمير تحددهما، من ناحية العناصر التى يفطر عليها المرء ويولد بها، ومن ناحية أخرى تأثيرات البيئة الخارجية، ولا ينبغى أن يدهشنا ذلك بحال من الأحوال، فهذه هى طبيعة أمثال هذه العمليات التى لا تتغير.

وقد يقال كذلك أن الطفل عندما ينفعل بعنف شديد لما يقع عليه من ألوان الحرمان الضخم الذى يفرض عليه لأول مرة، ويتربى لأناه الأعلى قسوة كالتى عانى منها، إنما يسترجع خطي قد سبقه إليها الجنس البشرى، بصرف النظر عما يمكن أن نبرر به انفعاله من أسباب، فقد كان الأب فى الأزمان القديمة يبعث الرعب حقيقة فى الصدور، ولن نكون مجانبين للصواب لو رددنا هذه العدوانية الشديدة إلى ذاك الأب. ولا يسعنا أن نتنكر للنتيجة النهائية التى نخلص إليها، والتى ترجع الشعور بالذنب عند الإنسان إلى عقدة أوديب[1]

---

(١) عقدة أوديب : اشتهاء الطفل للوالد من الجنس الآخر، وكان فرويد قد استخدم التعبير لوصف حب الولد لأمه، كما استخدم تعبير عقدة إليكترا ليصف حب البنت لأبيها، لكن المحللين النفسيين يقتصرون على استخدام عقدة أوديب لوصف حب الطفل لأحد الأبوين من الجنس الآخر. وأوديب هو بطل الأسطورة الإغريقية، وكان ملكا وقتل أباه وتزوج أمه. (الحفنى)

التى اكتسبها يوم أن اجتمع الأبناء على الأب وقتلوه وكونوا فيما بينهم اتحاد الإخوة، ويومها لم يكبت الأبناء عدوانيتهم لكنهم أخرجوها ومارسوها.

وهذا الفعل العدوانى نفسه يكبته الطفل اليوم ونعتبره مصدر مشاعر الذنب. ولن يدهشنى أن يصرخ قارئ بغضب هاتفاً بى «وإذن فلا يهم إن كنا قد قتلنا آباءنا أو نقتلهم طالما أن مشاعر الذنب تتولد فينا فى الحالتين! ولتعذر شكوكى، فإما أن يكذب افتراض أن يكون كبت العدوانية هو السبب فى توليد مشاعر الذنب، وإما أن نكذّب رواية مقتل الأب ونعتبرها حكاية ملفقة ونزعم فى هذه الحالة أن عملية قتل الأبناء للأب فى الأزمان البدائية لم تحدث بأكثر مما تحدث به عملية قتل الأبناء للأب اليوم. فإذا لم تكن رواية قتل الأب حكاية ملفقة، لكنها واقعة تاريخية حقيقية، فينبغى النظر إليها باعتبارها سابقة لما نتوقع حدوثه، وهو أن يحس الناس بالذنب لأنهم يرتكبون أشياء لا يمكن تبريرها. وإننا لننتظر من التحليل النفسى أن يعطينا تفسيراً لهذا الانفعال الذى يحدث لنا يومياً».

وهذا حقيقى وينبغى التعويض عن هذا الإغفال، لأن المسألة ليست بهذا القدر من الغموض، فعندما نرتكب جرماً ونحس بالذنب بعده وبسببه، فإن ما نطلق عليه الشعور بالذنب ينبغى أن نسميه باسمه الصحيح وهو الندم. ولا يتولد الندم إلا فى حالة وجود الضمير القادر على الشعور بالذنب قبل ارتكاب الجرم. ولا يمكن أن يساعدنا الندم من هذا الطراز على اكتشاف مصدر

الضمير ومشاعر الذنب عامة. ولذلك يحق للتحليل النفسى أن يستثنى من المناقشة حالة تولد الشعور بالذنب من خلال الندم مهما تكرر الندم ومهما كانت خطورته فعلا.

ولكن إذا كان الشعور بالذنب يرجع إلى مقتل الأب، فلا شك أن هذا الجُرم يستحق الندم. فهل نفهم من ذلك أنه قبل ارتكاب هذا الجرم لم يكن هناك ضمير ومشاعر ذنب؟ فإذا كان هذا حقاً فمن أين جاء الندم إذن؟ ولو استطعنا أن نحل هذا اللغز لانحلّت كل مشاكلنا. ولسوف أحاول.

لقد كان هذا الندم النتيجة التى تولدت عن ازدواج المشاعر البدائية نحو الأب، فالأبناء كرهوه لكنهم أحبوه كذلك. وبعد أن أشبعوا كراهيتهم له باعتدائهم عليه، عبّر حبهم له عن نفسه فيما أبدوه من ندم على ما ارتكبوه، وتقمصوا شخصية الأب فتكون فيهم الأنا الأعلى وأضفوا عليه سلطة الأب التى تمثلت فى قدرته على إنزال العقاب بهم، ثم اخترعوا القيود التى تحول دون تكرار وقوع ما ارتكبوه. ولكن دوافع العدوان التى امتلأوا بها ضد أبيهم عادت إلى الظهور فى الأجيال التالية، واستمرت فيهم أيضاً مشاعر الذنب، بل إنها تعززت فيهم بكبت كل محاولة اعتداء همّوا بارتكابه، ونسبوا كل المحاولات للأنا الأعلى. وهنا فيما يبدو لى، نستطيع أن نتبين أخيراً بكل وضوح الدور الذى لعبه الحب فى تكوين الضمير وفى حتمية ظهور مشاعر الذنب. وليس بوسعنا حقيقة أن نقرر بثقة ما إذا كان الأبناء قد قتلوا أباهم أم أنهم نكصوا عن ارتكاب هذا الفعل، فالمسألة محيرة، وإنى لأحس بالذنب فى الحالتين، لأن الشعور بالذنب هو التعبير عن الصراع بين المشاعر

المزدوجة، هذا الصراع الأبدى بين غريزة الحياة (إيروس) وغريزة الموت أو التدمير. ويتولد هذا الصراع حالما يواجه المرء عملية التعايش مع الناس، وحالما يعرف أنه لاسبيل إلى التعايش فى جماعة إلا من خلال الأسرة، عندئذ يعبر الصراع عن نفسه فى شكل عقدة أوديب، ويتسبب فى تكوين الضمير وإنشاء مشاعر الذنب الأولى. وعندما تحاول البشرية تكوين أشكال أوسع من الحياة الاجتماعية، يستمر نفس الصراع فى الظهور، فى أشكال مستمدة من الماضى، وتزداد حدته ومن ثم تتعزز مشاعر الذنب. وطالما أن الثقافة يسيّرها دافع شهوانى داخلى يدفعها إلى التقريب بين الناس وتجميعهم فى جماعات مترابطة، فإنها لكى تحقق هذا الهدف ينبغى أن تواصل توليد المزيد من مشاعر الذنب، فكأن ما بدأ متعلقاً بالأب سينتهى وقد صار شيئاً يتعلق بالجماعة. وإذا كانت الحضارة عبارة عن تدفق سيال من التطور الحتمى من جماعة الأسرة إلى جماعة الإنسانية ككل، فإن الشعور بالذنب – الذى يسببه الصراع الفطرى بين المشاعر المزدوجة، والصراع الأبدى بين ميول الحب والنزوع إلى الموت – سيزداد حدة مع الأيام وسيرتبط بها ارتباطا لا فكاك منه، ولربما يكبر فى الحجم لدرجة أن يعجز البشر عن تحمل وطأته.

وببلوغ هذه النهاية لرحلة كهذه، لا يسع المؤلف إلا أن يعتذر لقرائه لأنه لم يكن المرشد الأريب الذي كان يأمله لنفسه، ولم يجنبهم مشقة اجتياز مساحات من الأراضى الجرداء، وكان عليهم أن يتحملوا وعثاء اللف معه حول بعض الصعاب، وما من شك أنه كان من الممكن أن يتم له ما أراد بطريقة أفضل، ولذلك فسأحاول الآن أن أعوضهم عما تكبدوه.

فـأولاً ينتـابنى الشك أن القـارى قـد أحس أن مناقشـة مسـألة الشـعور بالذنب قـد تجـاوزت حدودها فـى هذا المقـال وشـغلت حيـزاً أكبـر جعل بقيـة الموضـوع يبدو ضئيلا إلى جوارها، وبحيث بدت وكأن علاقتها بالموضـوع قد تصـرمت. ولو كان هذا هـو ما حدث لفـسد المقـال، لكنى أردتهـا كمـا جـاءت، وتنسجم الطريقـة التى اتبعتـها فى عرض موضـوعى تمام الانسجام مع مـا كنت أهدف إليه، وغايتـى أن أصور الشـعور بالذنب بوصفه أهم موضوع فى عمليـة ارتقـاء الثـقـافـة، ولكى أقـول أننا نقـتـضى ثمن تقـدم الحـضـارة من سعادتنا بتقوية مشاعر الذنب فينا . وهذه الخلاصة هى ما هدفنا إليها من كل هذا البحث. ولكن شيئاً بها سيبدو باعثاً على الحيرة، وربما كان مرده العلاقة الفريدة، التى لم تتكشف لنا أسبابها تمـاماً، بين الشعور بالذنب والوعى فينا . ويبقى الوعى على إدراك واضح بحالات الندم العامة التى نظنها طبيعية فينا ، وكثيراً مـا نتحدث فعلا عن الوعى بالذنب بأن نقول الشعور بالذنب. لكننى فى الدراسـة التى قدمـتها عن الأمـراض العصابية، والتى صـادفت من خلالها مـا سـاعدنى كثيراً علـى تفـهم النـاس الأسـوياء، عثـرت على حـالات تتناقض فى نتـائجـها مع مـا ذكـرت. ولقد وجدت أن مـرضـاى لم يكونوا يصـدقوننى كلمـا تعرضت فـى حديثى لهم لموضـوع الإحـسـاس اللاشـعورى بالذنب، وكـان علي لكى يفـهمونى بعض الفـهم أن أشـرح لهم أن الإحسـاس يعبـر عن نفسـه بأن يسعى المرء لاشعورياً لإنزال العقاب بنفسه. لكنى لم أكن أسترسل بحيث تبدو علاقـة الشـعور بالذنب بالشـكل الذى يتبدى عليه العصـاب علاقة مبالغاً فيها . وحتـى فى العصـاب الوسـواسـى كان هنـاك بعض المرضـى الذين لم يكونوا على

دراية بشعورهم بالذنب، أو أنهم كانوا يدركونه بوصفه شيئاً يقض مضجعهم، أو نوعاً من القلق، وحتى هذا لم يكن من الممكن أن يعوه إلا عندما يحال بينهم وبين إثبات بعض الأمور. وإني لآمل أن يتيسر لى أن أفهم أخيراً هذه الأشياء، لأنني لم أستوعبها حتى الآن، وإني لأجد هنا ربما المكان المناسب لأقول إن الشعور بالذنب ليس فى حقيقته سوى نوع من القلق قد اختلفت طبوغرافيته، وأنه فى أطواره الأخيرة يتشابه تماماً مع الخوف من الأنا الأعلى، وأن العلاقة بين القلق والشعور تتسم بخلاف ذلك بأنها علاقة تتنوع أشكالها تنوعاً غير عادى، فهناك دائماً فى مكان أو آخر يكمن القلق متخفياً خلف كل أنواع الأعراض، وقد يتدفق القلق فى لحظة إلى الشعور، ويغرق فى صخبه كل شئ، وقد ينساب فى لحظة أخرى فى سرية تامة حتى لنضطر أن نسميه بالقلق اللاشعورى، أو بإمكانيات القلق إن شئنا الدقة. ومن ثم قد يكون الإحساس بالذنب الذى تستحدثه الثقافة فينا لاشعورياً فى معظمه، أو أنه قد يعبر عن نفسه كنوع من عدم الارتياح أو عدم الرضا، لكننا نظل نبحث له عن دوافع أخرى. ولم تتجاهل الديانات على اختلافها الدور الذى لعبه الشعور بالذنب فى نشأة وتطور الحضارة. بل إنها لتزعم بأنها قد قامت لتنقذ البشرية من هذا الشعور بالذنب الذى أطلقت عليه اسم الخطيئة. والواقع أنى استقيت النتائج التى انتهيت إليها من الطريقة التى استطاعت بها المسيحية أن تفوز للإنسان بالخلاص، وهى أن يضحى واحد بنفسه، ويموت عن الجميع، ويتحمل عنهم الذنب كله، ولكنى طبقتها علي المناسبة الأولى التى تفجر فيها الشعور بالذنب لأول مرة فى الأزمان الغابرة، وكانت أيضاً المناسبة التى بها يبدأ تاريخ الثقافة.

وليس من المهم جداً أن أتعرض بالشرح المطول لكلمات مثل الأنا الأعلى والضمير والشعور بالذنب والحاجة إلى العقاب والندم التي أكثرت من استخدامها هنا، وربما لم يكن استخدامي لها دقيقاً، ويجوز أني استعملت إحداها وكان ينبغي أن استعمل كلمة أخرى، ولذلك استصوب أن أعود إليها وأتعمق معانيها. وكلها كلمات تتناول موقفاً واحداً، لكن كلا منها يتناوله من ناحية بعينها، فالأنا الأعلى جهاز أو جزء من العقل استنتجنا وجوده، والضمير وظيفة من الوظائف الأخرى التي للأنا الأعلى، مهمته مراقبة الأفعال التي يأتيها الأنا والنوايا التي يقصد إليها، والحكم عليها، وعمله هنا هو عمل الرقيب؛ ولذلك كان الشعور بالذنب هو نفسه تزمت الأنا الأعلى، وهو نفسه تشدد الضمير. ويدرك الأنا أنه مراقب، ويسبب له هذا الإدراك إدراكاً آخر بالتعارض بين ما يسعى لتحقيقه وما يحمله الأنا الأعلى من قيم، ومن ثم يسفر القلق الكامن خلف كل هذه العلاقات عن نفسه، ويظهر الأنا خوفه من الجهاز المنوط به مراقبته ونقده، وتتبين حاجته إلى معاقبة نفسه، وكلها مظاهر غريزية تسفر عن ماسوكية واضحة، ولم تتلون باللون الماسوكى إلا لأن الأنا الأعلى دفع إليها، والأخير سادى تتخذه غريزة التدمير ميداناً لها ويتلون بها جزء منه. ولم نستطع أن نستشف حقيقة مكونات الضمير لأننا وجدنا أنفسنا حيال نسختين من الشعور بالذنب، نشأت إحداهما من الخوف من السلط الخارجية، وتولدت الأخرى عن الخوف من السلطة الداخلية، وركبت إحداهم الأخرى فلم نعد نتبين حقيقة العلاقات من داخل الضمير. أما الندم فهو اصطلاح عام ينصرف إلى رد الفعل الذى يتولد لدى الأنا بفعل شكل خاص

من أشكال الشعور بالذنب، وهو نفسه عقاب أو ربما تعبير عن الحاجة إلى العقاب، ومن ثم فهو قد ينشأ كذلك قبل أن يكون الضمير قد تطور.

وهنا اعتقد أنه قد آن الأوان أن نناقش بجدية ما كنت قد طرحته من قبل كمجرد افتراض. وتتجه مؤلفات[1] التحليل النفسي إلى تأكيد دور الحرمان والكف الغريزي في زيادة الشعور بالذنب، وأعتقد أنى لو قصرت هذا الكف المنتج لزيادة الشعور بالذنب على الغرائز العدوانية وحدها لكان قولي بمثابة التبسيط المخل بالنظرية والذي يتعارض مع افتراضي السابق. وأعتقد أن من الواجب أن نتساءل وكيف يدفع عدم إشباع إحدى الشهوات إلى زيادة الشعور بالذنب، والجواب على ذلك بأن كف الشهوة يزيد من حدة الميل إلى الاعتداء على من يحول دون إشباعها، لكننا نحاول من جديد كف الميل إلى الاعتداء، ومن ثم فما يتحول إلى شعور بالذنب هو الميل إلى الاعتداء، بأن نكبته ونوجهه إلى الأنا الأعلى. وأعتقد أن بالإمكان تفسير الكثير من الأمور لو اقتصرت جهودنا في التحليل النفسي على البحث في الشعور بالذنب بوصفه نتاج الغرائز العدوانية. ولقد علمنا أن أعراض الأمراض العصابية ليست في صميمها إلا طرق بديلة لإشباع الرغبات الجنسية التي لم يتحقق لها الإشباع. وعرفنا كذلك مما قمنا به من بحوث أن العُصاب قد يخفي قدراً من الإحساس اللاشعوري بالذنب، وكان ذلك مثار دهشتنا، وعلمنا أن هذا الإحساس يزيد بدوره أعراض العصاب، وذلك باستغلال هذه الأعراض

---

(١) مؤلفات إرنست جونز وسوزان إيزاكس وميلاني كلاين، وكذلك رايك وألكسندر. (فرويد)

كعقاب ينزله بالمريض. وإنى لأميل الآن إلى القول بأن كبت النزوع الغريزي يحوّل عناصره الشهوية إلى أعراض مرضية، ومكوناته العدوانية إلى شعور بالذنب. والفكرة التى أطرحها، برغم ما قد يبدو عليها من بعض التهافت، تستحق أن نناقشها.

وقد يظن بعض القراء أنى قد بالغت بتكرار الحديث عن الصراع بين غرائز الحياة (إيروس) وغرائز الموت. والواقع أن هذا الصراع هو المحور الذى تدور عليه عملية التطور الثقافى للإنسانية، بل وعملية تطور الفرد نفسه، وهو يكشف أيضاً عما يجرى من أسرار داخل الحياة العضوية عامة. وأعتقد أنى ينبغى أن أتوجه الآن ببحثى إلى حقيقة العلاقة بين هذه العمليات الثلاث السابقة بعضها ببعض.

ويتضح مما سبق ما يبرر عودتى من آن لآخر إلى الحديث عن هذا الصراع، فالعمليات الثقافية فى كل من المجال الإنسانى عموماً ومجال التطور الفردى هى عمليات من صميم الحياة أو عمليات حياة، وتتصف لذلك بصفات تتسم بالعمومية، إن لم تكن أكثرها عمومية، لكننا لا نستطيع تمييزها، رغم معرفتنا بوجودها، إلا إذا ضيقنا عليها وميزناها بسمات أقل عمومية وأكثر خصوصية، ولن تكون هذه السمة التى تميز العمليات الثقافية إلا ما يطرأ على عمليات الحياة من تعديلات خاصة تحدثها غرائز الحياة (إيروس) تحقيقاً للغاية المنوطة بها وهى التقريب بين الأفراد وربطهم بروابط الحب وتجميعهم فى وحدات أكبر. وتستحث الضرورة الخارجية (أنانكيه) هذه العملية وتسرع بإتمامها. وعندما نقارن العملية الثقافية التى تجرى فى مجال

الإنسانية عموماً بعملية التطور أو التنشئة فى الفرد الإنسانى، نستنتج بلا تردد أن العمليتين متشابهتان كل التشابه فى طبيعتهما، إن لم تكونا في الواقع هما نفس العملية مع اختلاف الموضوع، وإن كانت عملية التحضر فى الجنس البشرى أكثر تجريداً بطبيعة الحال من عملية تطور الفرد، وأصعب فى التعبير عنها بالألفاظ، وإن كان من الممكن تصويرها إلا أن استخدامنا للصور التى تقربها للفهم لا ينبغى أن يشط بنا بعيداً. ولكن بالنظر إلى تشابه أهداف العمليتين حيث يكون هدف العملية الأولى دمج الفرد فى الجماعة، وهدف العملية الثانية إنشاء جماعة واحدة من أفراد متعددين، لن يدهشنا أن تتشابه الوسائل المستخدمة لتحقيق الهدفين، والنتائج التى تحققها العمليتان. ولا ينبغى أن أتوانى أكثر من ذلك عن ذكر السمة التى تفرق بين العمليتين بالنظر لأهميتها القصوى، فتطور الفرد يتم وفق البرنامج الذى يضعه مبدأ اللذة، وهدفه بلوغ السعادة. ويسير هذا التطور نحو هذه الغاية بإصرار لا يحيد عنه، لكن اندماج الفرد فى الجماعة، أو تكيفه معها، يبدو كأنه شئ لا يمكن تجنبه ولابد من تحقيقه قبل أن يكون بوسعه بلوغ هدف السعادة، فإذا استطاع أن يبلغه دون أن يحقق شرط الاندماج، إذن لكان ذلك أوفق له. وبوسعنا أن نعبر عن ذلك بطريقة أخرى فنقول إن الفرد فيما يبدو لنا، هو ثمرة تفاعل المطلبين معاً، مطلب بلوغ السعادة ويصفونه بشكل عام بأنه مطلب أنانى، ومطلب التواصل مع الآخرين والاندماج فى الجماعة ونصفه بأنه مطلب غيري، أى غير أنانى. لكن ما نصف به المطلبين شئ سطحى، فلقد قلنا إن التأكيد فى تطور الفرد يقع على المطلب الأنانى ونشدان السعادة، بينما

المطلب الآخر الذى يمكن أن نسميه المطلب الثقافى ينتهى به الأمر عادة إلى فرض القيود ووضع الحدود، فالأمر مختلف مع تطور الثقافة، وأهم أهدافها هو جمع أفراد الرجال والنساء والتوحيد بينهم وربطهم كوحدة واحدة. ومع أن مطلب السعادة موجود كمطلب من مطالب الثقافة إلا أنه يتراجع إلى المؤخرة، حتى ليبدو أن البشرية يمكن أن تتحد بنجاح فى كل واحد أكبر لو لم تكن بحاجة إلى أن تجهد لتحقيق سعادة الأفراد. وإذن ينبغى الإقرار بأن عملية التطور فى الأفراد لها سماتها الخاصة التى لا تتكرر فى عملية التطور الثقافى للبشرية كلها. ولا تتوافق العمليتان بالضرورة إلا بمقدار ما تشتمل الأولى ضمن ما تشتمل على هدف دمج الفرد فى المجتمع وهو هدف العملية الثانية.

وكما يدور النجم حول الكوكب الأم، ويدور فى نفس الوقت حول محوره، فكذلك يقوم الفرد بدوره فى عملية التطور الإنسانية بينما هو يمارس حياته فى نفس الوقت.

وتتراءى قوى الطبيعة لعيوننا الكليلة وهى تعمل فى دأب وفق مخطط لا يتغير أبداً، مع أنه بإمكاننا أن نراها تتصارع فى الحياة العضوية وتختلف نتائج صراعها من يوم لآخر. وعلى نفس المنوال يتصارع المطلبان فى كل فرد بين نزوع ينشد السعادة الشخصية، وآخر يسعى للاندماج ببقية الناس، ومن ثم يلزم أن تتعارض وتتصارع عمليتا التطور الفردى والثقافى. وليس هذا الصراع بين الفرد والمجتمع هو الصراع اللدود الغريزى، القديم قدم العالم، بين الحياة والموت، ولكنه صراع أو انشقاق يتفجر داخل معسكر

الليبدو نفسه، ويشبه الخلاف الذى يقوم بين الأنا وموضوعاته، يريد كل منهما أن يستحوذ على جزء من الليبدو، وينتهى الأمر بهما إلى حل يستقيم به أمر الفرد، وكذلك نأمل، برغم ما نراه الآن من تزايد أعداد المضطهدين، أن تصل الحضارة إلى حل مماثل ينصلح به أمر مستقبلها.

ويمكن نقل التشابه بين عملية التطور الثقافى والطريق الذى يسير فيه تطور الفرد، يمكن نقله إلى مجال هام آخر. وبوسعنا أن ندلل على أن المجتمع هو الآخر يتكون له أنا أعلى يؤثر فى عملية التطور الثقافى ويتتابع إرتقاؤها فى ظله. وتوصيف هذا التشابه توصيفاً محدداً عملية مغرية تشد أى عالم متخصص فى النظم الثقافية الإنسانية. أما أنا فيكفينى أن أنبه إلي بعض التفاصيل البارزة. ويولد الأنا الأعلى لأى فترة من فترات الحضارة بنفس الطريقة التى يتولد بها الأنا الأعلى فى الفرد، وينهض على ما تطبع به الشخصيات الكبرى البارزة مجتمعاتها، وما تفعله فيها العقول المفكرة المتميزة، أو ما يكون للقلة ممن نمت فيهم خاصة إنسانية نمواً قوياً خالصاً غير عادى. ولأنه غير عادى قد يعده البعض شاذاً، وكثيراً ما يحدث، إن لم يكن دائماً، أن تسئ إليهم مجتمعاتهم أثناء حياتهم، وتتناولهم بالسخرية، وقد تقسو عليهم حتى لتوردهم موارد التهلكة، ولعلنا نذكر ما حدث للأب الأول الذى مات غيلة وبُعث من بعد ليصير إلهاً. ولعل أروع الأمثلة لهذا المصير المزدوج هو شخصية يسوع المسيح[1]، إن لم تكن شخصية خرافية قامت من عالم الأساطير بفعل

---

(١) لا حاجة أن نذكّر أن فرويد كاليهود جميعاً، ليس أكثر منه كراهية للمسيحية وللأديان الأممية، أى غير اليهودية إلا الفيلسوف الألمانى نيتشه، ولذلك تمجد دور النشر اليهودية نيتشه. (الحفنى)

ذكرى غامضة لحادث اغتيال الأب الأول الذى وقع فى الزمن الغابر. وهناك تشابه آخر بين الأنا الأعلى الثقافى والأنا الأعلي الفردى، فكلاهما ينصب مُثلا عليا ويترسم معايير، ويعاقب الفشل فى تحقيقها بأن يصيب الضمير بالقلق. ويلفت نظرنا بخصوص هذه الحالة الأخيرة أننا نعى عملياتها العقلية على مستوى الجماعة أكثر مما نعيها على مستوى الأفراد، وهذا شئ طبيعى، ووعينا بها على مستوى الجماعة أكبر من وعينا بها على مستوى الأفراد، وذلك لأن التوتر عندما يتولد فى الأفراد فإن الأنا الأعلى ينفعل غاضباً، لكننا لا نعى من غضبه سوى ما يعلن عنه من عتاب صارخ، لكن أوامره إلينا كثيراً ما تبقى لاشعورية فى المؤخرة. فإذا استحضرناها إلى الشعور وأحطنا بها، نجدها تساير مطالب الأنا الأعلى الثقافية السائدة، ونجد أن العمليتين، ارتقاء الجماعة وتطور الفرد، متداخلتان فى هذه النقطة تداخلا أبدياً لا فكاك منه، ومن ثم نستطيع أن نستكشف العديد من تأثيرات وخواص الأنا الأعلى من خلال عملياته فى الجماعة أكثر مما نستطيعه من خلال عملياته فى الفرد.

ولقد صقل الأنا الأعلى الثقافى مُثله العليا وأقام معاييره، ونحن نطلق على أوامره التى تتناول علاقات الناس بعضهم ببعض اسم علم الأخلاق، وأضفى الإنسان أرفع القيم على النظم الأخلاقية فى كل العصور، كما لو أن الناس قد توقعوا منها بشكل خاص أن تحقق لهم شيئاً غاية فى الأهمية. والحق أن علم الأخلاق قد تناول أساساً جانباً يبدو بشكل واضح أنه أشد الجوانب إيجاباً فى أى مخطط حضارى. ولذلك ينبغى أن نتعامل مع الأخلاق بوصفها مجهوداً الغاية منه العلاج، أو محاولة نريد بها من خلال المعايير التى

يفرضها الأنا الأعلى أن نحقق شيئاً لم تستطع الحضارة تحقيقه بطرق أخرى.

ولقد عرفنا – وهذا هو ما ناقشناه حتى الآن – أن المشكلة الآن هى أن نزيح أكبر عقبة فى طريق الحضارة، وهى هذا الميل الفطرى فى الناس للاعتداء على بعضهم البعض، ولهذا السبب أجد نفسى مشدوداً إلى الوصية التى تأمرنا بأن يحب الواحد منا جاره حبه لنفسه، وربما كانت هذه الوصية هى أحدث ما يطالبنا به الأنا الأعلى الثقافى. ولقد عثرت فى بحوثى وخلال معالجتى للمصابين بالأمراض العصابية بزلّتين يتردى فيهما الأنا الأعلى الفردى، فهو أولاً لا يبالى كثيراً إن كان ما يصدره من أوامر، ويتشدد فى النهى عنه، يسعد الأنا أو يشقيه، وهو ثانياً يفشل فى تقدير المصاعب التى تحول دون طاعته ولا يحسب حسابها بشكل كاف، وتتمثل فى قوة الرغبات الغريزية فى الهو وعوائق البيئة الخارجية، ولذلك كثيراً ما نجد أنفسنا مضطرين، خلال العلاج، أن نتصارع مع الأنا الأعلى ونحاول أن نلطف من مطالبه. ونستطيع بالمثل أن نوجه نفس الانتقادات ضد معايير الأنا الأعلى الثقافية الأخلاقية، فهو لا يحفل كذلك بالبنية العقلية للناس، ويصدر أوامره ولا يحفل ما إذا كان بوسعهم أن يطيعوها، ويفترض، على العكس، أن أنا الإنسان قادر سيكولوجياً على أن يقوم بكل ما يطلب منه، وأن أناه يسيطر على هوه سيطرة لا حدود لها، وهو خطأ يتردى فيه، لأنه حتى ما نسميهم بالأسوياء لا يمكن أن تزيد فيهم قوة السيطرة على الهو أكثر من الحدود المرسومة لها، ولو طالبناهم بأكثر مما يطيقونه، لدفعناهم إلى التمرد علينا أو لأصبناهم بالأمراض العصابية أو تسببنا فى شقائهم. وتشكل الوصية التى

تطالب الناس بأن يحبوا جيرانهم حبهم لأنفسهم، أقوى ما يمكن أن يلجأ إليه الإنسان ليدفع عن نفسه عدوان الآخرين بأن يطالبهم بأن يحبوه كأنفسهم، وهو مثل صارخ لما يمكن أن يتردى فيه الأنا الأعلى الثقافى من مواقف غير سليمة سيكولوجياً. وهى وصية مستحيلة التنفيذ تطالب الإنسان بأن يكون حبه للآخرين بدرجة تضخّمه حتى ليستحيل تحقيقه فتتدنى قيمته ويبطل كعلاج للشر. لكن الحضارة لا تحفل بذلك كله، وكل ما يعنيها أن تكرر علينا فيما يشبه الثرثرة أنه كلما شق على الناس أن يمتثلوا للأوامر كلما كان انصياعهم شيئاً يستحقون الثناء عليه. والنتيجة أن كل من يشايع هذه الوصية ويطيع تعاليمها فى الوضع الحالى الذى عليه الحضارة لا يناله منها إلا الخسران، ولا يعدو أمره معها أمر من يستخف بها ولا يوليها اهتماماً. وكم يكون العدوان معوقاً من أشد معوقات الحضارة إذا كان ما يحمينا منه يمكن أن يحدث من الأحزان والآلام ما يمكن أن يحدثه العدوان نفسه! وليس لدى الأخلاق الطبيعية، كما تُسمّى، ما يمكن أن تقدمه هنا زيادة على ما تمنحنا من إحساس تعويضى نرجسى بأننا أفضل من الآخرين. ومن هذه الزاوية تتشابه الأخلاق والدين فيما يعدّانا من حياة مستقبلة أفضل من هذه الحياة. غير أنى اعتقد، ولى الحق فى ذلك، أنه طالما أن الفضيلة لا تقابل بالمثوبة فى هذه الحياة فستظل الأخلاق تعظ الناس بلا فائدة. وأحسب أنا أيضاً أنه ينبغى تغيير نظرة الناس للملكية، فهذا شئ لا جدال فيه، والدعوة إليه تفيد من هذه الزاوية أكثر مما تفيد أى من الوصايا الأخلاقية، لكن دعوتى هذه عندما يدعو إليها الاشتراكيون تغمُض بما يلصقونه بها من مطالب مثالية تتجاهل الطبيعة

البشرية وتنتقص من قيمتها فى الواقع[1].

ويبدو لى أن وجهة النظر التى تعمل على متابعة ظواهر الارتقاء الثقافى بوصفها مظاهر يتجلى فيها الأنا الأعلى، ما تزال تعد بالمزيد من الكشوف. وهأنذا أقارب ختام موضوعى، غير أنه لم يزل هناك سؤال يعثر علىّ تجاهله، فلو كان ارتقاء الحضارة به شَبَه شديد بتطور الأفراد، وإذا كانت العمليتان تتوسلان بنفس الوسائل، أفلا نكون على صواب لو قلنا إن الكثير من النظم أو المراحل الحضارية، إن لم تكن الإنسانية كلها، قد صارت عصابية بتأثير الضغط والاتجاهات الحضارية؟ ويقتضى تشريح هذه الأمراض العصابية تشريحاً تحليلياً أن نسير وفق نظم علاجية تتطلب من المحلل دراية كبيرة وتمرساً عتيداً، ولا يعنى ذلك أنى أزعم أن تطبيق التحليل النفسى على المجتمعات المتحضرة ضرب من الخيال أو عمل مصيره الفشل، لكنى أعنى أنه عمل يتطلب منا أن نكون حريصين كل الحرص فلا ننسى أننا نتعامل مع قياسات تمثيلية، وأن من الخطورة، سواء مع الناس أو مع الأفكار، أن نخرجها من المجال الذى نشأت ونضجت فيه، ونطبقها على مجالات أخرى تماثلها أو لها بها بعض الشبه. وسنلتقى بصعوبة من نوع خاص ونحن نحاول أن نشخّص الأمراض العصابية الجماعية. وبوسعنا ونحن فى مجال تشخيص المرض العصابى لدى الفرد، أن نستخدم كنقطة انطلاق، التعارض الذى يبدهنا بين المريض وبيئته التى نفترض أنها بيئة سوية. لكننا فى مجال

(١) كان فرويد ليبرالياً وكان يكره الاشتراكية لأنها تقول بالمساواة. (الحفنى)

المجتمعات لا يتيسر لنا أن نبدأ من نقطة كهذه، وعلينا أن نسعى للتعرف عليها بطرق أخرى. وفيما يخص التطبيق العلاجي لما نعرف، لن يجدينا أى تحليل للأمراض العصابية الاجتماعية مهما بلغت دقته، طالما أننا لا نستطيع أن نقسر المجتمع على السير في العلاج. وبرغم كل هذه المصاعب، فإنى أتوقع أن يأتى اليوم الذى يتجرأ فيه أحد علمائنا على خوض ميدان أمراض المجتمعات المتحضرة والبحث فيها.

ولأسباب متعددة، لم أقصد أبداً أن يكون هذا المقال تقويماً للحضارة الإنسانية، وحاولت قدر جهدى أن أتوقى الانحياز والتحمس لحضارتنا، وأحذر بأنها أثمن ما نملك أو ما يمكن أن نمتلك، وبأنها ستؤدى بنا حتماً إلى سوامق من الكمال لم نحلم بها، وبوسعى طبعاً أن أصغى، غير متشكك، لهذا النفر من النقاد ممن يجزمون بأنهم قد ناقشوا أهداف الحضارة ومحّصوا ما تتوسل به لبلوغها، وخلصوا إلى هذه النتيجة، بأن المسألة كلها لا تستحق ما نبذل فيها من جهد، وأنها في النهاية تؤدى إلى وضع يمكن أن يحتمله أى إنسان. ولا يصعب علىّ أن أقف من الحضارة موقف اللامتحاز طالما أنى لا أعرف من أمورها إلا القليل، لكنى على يقين من شئ واحد فقط، أن أحكام القيمة التى يصدرها الناس تحددها تحديداً مباشراً رغباتهم الهادفة للسعادة، وبمعنى آخر أحكامهم هذه ما هى إلا محاولات منهم للبرهنة على صحة ما يعتقدون من أوهام. وإنى لأعرب عن تفهمى الكامل لما يدفع أى شخص إلى التنبيه إلى ما تتسم به عملية التطور الثقافى مما لا يمكن تفاديه، وإلى أن يقول مثلا بأن اتجاهها إلى فرض القيود على الحياة الجنسية، أو نزوعها إلى تحقيق المثل العليا الإنسانية على حساب الانتخاب الطبيعى، ما

هو إلا اتجاه أو نزوع إلى التطور يستحيل تجنبه أو تحويله عن قصده، ومن الأوفق أن نذعن له كما لو كان ضرورة طبيعية. وأعرف كذلك ما يمكن أن يبديه البعض من اعتراض على ما سبق، فهذه الميول رغم ما يقال أنها ميول تظاهرها قوة لا تقهر، كثيراً ما حدث أن نحّيت عبر التاريخ البشرى وحلت محلها ميول أخرى. ولذلك تخوننى شجاعتى بمجرد أن يخطر ببالى أن أقف من إخوانى البشر موقف المتنبئ، وأطأطئ رأسى أمام عتابهم بأنى قد عجزت عن تقديم أى عزاء لهم، فالناس، كما نعلم لا يصغون إلا لثورى حرون أو مؤمن صوفى.وأحسب أن السؤال المحتوم الذى لابد أن تواجهه البشرية وأن تجد له الجواب، هو هل تنجح العملية الثقافية التى تطورت مع الإنسان فى السيطرة على العوامل التى تعوق الحياة الجماعية وتعطلها والتى تتسبب فيها غريزة العدوان والتدمير الذاتى البشرية، وما مدى نجاحها لو كان مقدّراً لها النجاح. وربما لذلك استحقت المرحلة التى نمر بها حالياً أن نوليها اهتماماً خاصاً فلقد شحذت الشعوب قوتها على إخضاع قوى الطبيعة إلى درجة تستطيع معها باستخدامها لهذه القوة أن تبيد الآن بكل سهولة بعضها البعض لآخر إنسان. وهى تعرف ذلك، ويرجع لهذه المعرفة الجزء الأكبر من إحساسها الحالى بالقلق واليأس والخوف، ومن ثم فقد نتوقع أن يستنفر إيروس الخالد، أحد القوتين السماويتين، أن يستنفر كل قوته كى يستطيع أن يساير ندّه الأبدى الخصيم.

* * *

انتهى الكتاب بحمد الله.

عبدالمنعم الحفنى

فهرس الكتاب

بعض كتب للدكتور الحفنى

١- تعبير الرؤيا لأرطميدورس الإفسى .

٢- عمر الخيام شاعر الرباعيات ضمن سلسلة شخصيات قلقة فى الإسلام.

٣- كتاب التعريفات للجرجانى .

٤- الموسوعة الصوفية

٥- معجم مصطلحات الصوفية

٦- موسوعة الفِرق الإسلامية منذ السبئية أول فرقة ، وحتى الفِرَق المعاصرة الأصولية والسلفية والجهادية والتكفيرية إلخ .

٧- كتاب قوت القلوب لأبى طالب المكّى أكبر موسوعة إسلامية فى التصوف.

٨- المعجم الفلسفى باللغات العربية والإنجليزية والفرنسية والألمانية واللاتينية.

٩- شخصيات قلقة فى الإسلام - رابعة العدوية إمامة المحزونين والعاشقين فى التصوف الإسلامى .

١٠- الموسوعة النقدية للفلسفة اليهودية .

١١- البراهين العقلية لوجود الله والرد على المنكرين والطبيعيين والملاحدة .

١٢- النبى موسى عليه السلام ورسالة التوحيد لفرويد .

١٣- تعبير المنام - لعمر الخيام .

١٤- عالم بلا يهود لماركس وسارتر .

١٥- التصوف اليهودى .

١٦- التصوف المسيحى .

١٧- الموسوعة النفسية الجنسية .

رقم الإيداع ٣٦٢٦ لسنة ١٩٩٢

الترقيم الدولى

I.S.B.N

977— 00— 3179— 8



هذا الكتاب

هذا كتاب من أعمال فرويد المتأخرة يطرح فيه آراء في الحرب والموت والحضارة، فهو من كتب الفلسفة أقرب، وهو تطبيق للتحليل النفسي في مجالات غير مجال الأفراد، يحاول به فرويد أن يسبر أغوار الحرب ويحللها، ويتعرف إلى ظاهرة الموت، ويعلم من أمور الحضارة، ويرد ذلك جميعه إلى أصول فطرية في الإنسان، وناموس في الطبيعة، ومبادئ في الوجود لا يحيد عنها ولا تحيد. ويحاول فرويد أن يطرح أسئلة من صميم الفلسفة. ويندرج هذا الكتاب ضمن مجموعة كتب فرويد الفلسفية، وهو بهذه الصفة على قدر كبير من الأهمية، لأن فرويد به وبغيره يستكمل رؤياه إلى آفاق أرحب تصنع منها نظرة عالمية وطريقة في التعايش مع الوجود والناس بشكل أفضل يحقق السعادة للإنسان.

الناشر



طبع . نشر . توزيع

١٤ شارع جواد حسني القاهرة ت : ٣٩٣٤٦٠٥ - ٣٩٢٦١١٥